

Abstraktion und Illumination
Grenzprobleme der Metaphysik Bonaventuras

In a u g u r a l - D i s s e r t a t i o n
zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophischen Fakultät
der Ludwig-Maximilians-Universität zu München

Vorgelegt von
Lic. Phil. Ciriaco Morón Arroyo
aus
Pastrana, Kr. Guadalajara, Spanien

FOTODRUCK H. GAHMIG, 63 GIESSEN, HANDELSTRASSE 5

1961

Abstraktion und Illumination

Grenzprobleme der Metaphysik Bonaventuras

I n a u g u r a l - D i s s e r t a t i o n
zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophischen Fakultät
der Ludwig-Maximilians-Universität zu München

Vorgelegt von
Lic. Phil. Ciriaco Morón Arroyo
aus
Pastrana, Kr. Guadalajara, Spanien



FOTODRUCK H. GAHMIG, 63 GIESSEN, HANDELSTRASSE 5

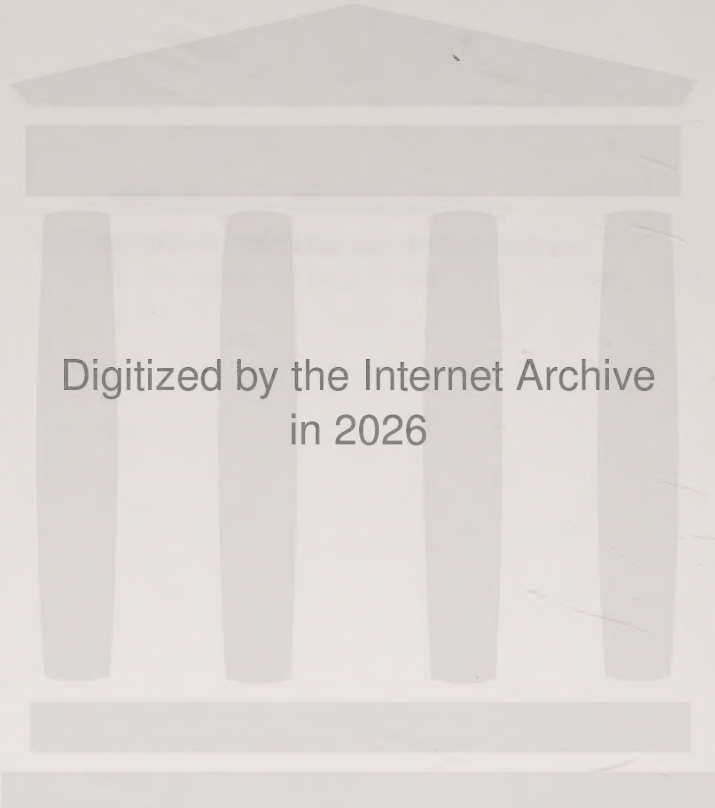
1963

Referent: Prof. Dr. Max Müller

Korreferent: Prof. Dr. Helmut Kuhn

Tag der mündlichen Prüfung: 27. Februar, 1962.

ABSTRAKTION UND ILLUMINATION
GRENZPROBLEME DER METAPHYSIK BONAVENTURAS



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41555208_0074

INHALTSVERZEICHNIS

EINFÜHRUNG:

Der Begriff Scholastik und die Beziehungen Philosophie-Theologie	7 - 18
--	--------

ERSTES KAPITEL:

Die Stellungnahme Bonaventuras zu Aristoteles und zur Philosophie.	19 - 35
--	---------

ZWEITES KAPITEL:

Die Auseinandersetzung um Bonaventuras Aristotelismus oder Augustinismus.	36 - 49
1- Entwicklungstheorie	38
2- Parallelentheorie	39
3- Vermittlungsversuche	40

DRITTES KAPITEL

Die Erleuchtungslehre und die subjektiven Elemente der Erkenntnis.	50 - 60
1- Intellectus agens und Illumination	50
2- Gedächtnislehre und Illumination	53
3- Gewissheit und Illumination	55
4- Illumination und Synderesis	57
5- Illumination und Freiheit. Über den Voluntarismus.	58

VIERTES KAPITEL

Die Erleuchtungslehre und die objektiven Elemente der Erkenntnis.	61 - 71
1-Illumination und "operationes mentis"	61
2-Illumination und Erkenntnisgegenstand	64
3-Illumination und Wahrheit	66
4-Thomas und die Illumination	69
5-Pantheismus oder Deismus?	71

FÜNFTES KAPITEL

Der Aufbau des bonaventuranischen Denkens auf der Grundlage der Illuminationslehre.	73 - 84
1- Via inveniendi et via iudicandi	73
2- Ontologische Grundlagen des bonaventuranischen Denkens.	74
3- Die theologischen Grundlagen	76

4- Das bonaventuranische Denken und die Struktur des Hexaemeron	83
--	----

SECHSTES KAPITEL

Rückblick auf die Abstraktion	85 - 97
1- Die psychologistische Auffassung der Abstraktion.	85
2- Abstraktion als Absehen-von	89
3- Der tatsächliche Vorgang der Abstraktion.	91
4- Deduktion und Erfahrung	96
5- Seinsabstraktion und Seinsintuition	97
6- Die Grenzen dieses Kapitels	97

NACHWORT

QUELLEN UND LITERATUR.

LEBENS LAUF.

EINFÜHRUNG

Der Begriff Scholastik und die Beziehungen
Philosophie und Theologie überhaupt.

Drei Fragen sollen im folgenden erörtert werden:

1. Die Stellungnahme Bonaventuras zum Aristotelismus und zur Philosophie.
2. Was ist Augustinismus und inwiefern darf die Philosophie Bonaventuras als augustinische Philosophie bezeichnet werden.
3. Welche metaphysische Grunderfahrung wird durch die Metapher Illumination ausgedrückt.

Da bei der Behandlung der einzelnen Fragen der Begriff Scholastik und die Frage der Beziehungen Philosophie-Theologie dauernd mit im Spiel sind, halten wir es für notwendig, eine Bestimmung des Begriffes und eine vorläufige Stellungnahme zur Frage vorzuschicken.

A). Scholastik

"Die scholastische Methode will durch Anwendung der Vernunft auf die Offenbarungswahrheiten möglichste Einsicht in den Glaubensinhalt gewinnen, um so die übernatürliche Wahrheit dem denkenden Menschengeiste inhaltlich näher zu bringen, eine systematische, organisch zusammenfassende Gesamtdarstellung der Heilswahrheit zu ermöglichen und die gegen den Offenbarungsinhalt vom Vernunftstandpunkte aus erhobenen Einwände lösen zu können!" 1)

Die Ausdrucksweisen Scholastik und "scholastische Methode" dürfen wir ohne weiteres für identisch halten.

Gegen diese Definition von Grabmann hat man folgende Haupteinwände erhoben: a) Verarmung der tatsächlichen geschichtlichen Verhältnisse: "Wenn diese sich durch mehr als sechs Jahrhunderte erstreckende, vielgestaltige Denkarbeit in einer kurzen Formel zusammengefasst werden soll, so wird diese so allgemein sein, dass sie praktisch wertlos ist!" 2) b) Die Definition von Grabmann trifft wohl für

1) Grabmann M. Die Geschichte der scholastischen Methode (GschM) I, 36-37. (Für vollständiges Zitat s. Literatur)

2) Geyer B. Ueberweg/Geyer, Grundriss...143

die scholastische Theologie, nicht aber für die scholastische Philosophie zu.³⁾

Bei näherem Zusehen trifft keiner der beiden Einwände den Kern der Definition von Grabmann; denn jede geschichtliche Definition will und muß aus der Erfahrung der einzelnen geschichtlichen Vorgänge verstanden werden, und nicht umgekehrt.⁴⁾ Deshalb erschöpft sich dann das Werk Grabmanns in der Verfolgung der einzelnen Gestaltungen die seine allgemeine Definition im Laufe der Zeit erfährt. Der zweite Einwand ist noch weniger zutreffend, denn er setzt einen zu formalistischen Begriff von Philosophie voraus. Philosophie wird dabei am Leitbild eines neuscholastischen "Cursus Philosophiae" verstanden: die mittelalterliche Philosophie ist zunächst nur oder vorwiegend Logik bis die Physik, die Metaphysik und die ethischen Schriften von Aristoteles erkannt werden. Damit wird die echte Bedeutung des Eintretens von Aristoteles in die abendländische Geistesgeschichte übersehen.

Diese Bedeutung des Aristoteles besteht nicht primär darin, dass den christlichen Theologen ein neues Material aufgegeben wird, auch nicht darin, dass er eine Gefährdung der schon etwa bei Hugo von Sankt Viktor erreichten christlichen Synthese hervorruft, sondern darin, dass er ein bewusstes Seinsdenken anregt. Damit entsteht eine Ontologie im Mittelalter und kann erst von einer mittelalterlichen Philosophie die Rede sein.

Im Gegensatz zu den erwähnten, scheinen mir folgende Einwände berechtigt zu sein: a) Die Unterscheidung zwischen Vernunft und Offenbarungswahrheit ist zu dinglich und kann den Weg für ein echtes Verständnis der Beziehungen Philosophie-Theologie versperren; b) die drei Funktionen.⁵⁾ die Grabmann der Vernunft in bezug auf die

3) a.a.O. 153.

4) Cf. Stegmüller W. Wissenschaftstheorie. (Fischer Lexikon. Philosophie. Fischer Bücherei, Frankfurt M, 1958, 329.

5) Cf. Thomas Aquinas. In Boethium de Trinitate, 3, 3.

Offenbarung auferlegt, sind auch zu dinglich und "mechanisch" unterschieden. Diese Behauptungen wollen wir jetzt kurz beweisen.

1) Vernunft und Offenbarung.

Vernunft als menschliche Erkenntnisfähigkeit überhaupt ist ein inneres und wesentliches Moment der Offenbarung selbst. Ein Wort Gottes wird ja zur Offenbarung indem es von einem "Hörer des Wortes" vernommen wird. In diesem Sinn kann also von einer Anwendung der Vernunft auf den Offenbarungsinhalt eigentlich nicht die Rede sein.

Vernunft als menschliches Denken des Seins und der Seienden abgesehen von jeder positiven Offenbarung, d. h: Vernunft als Metaphysik. Die Anwendung der Vernunft auf die Offenbarung ist in diesem Sinne nur möglich, wenn die Metaphysik aufhört, Metaphysik zu sein und zu einer formalen Wissenschaft wird.

Vernunft als Konklusionsvermögen. Aus den übernatürlich geoffenbarten Wahrheiten (propositio maior) leitet die menschliche Vernunft mit Hilfe "natürlich erkannter Wahrheiten" (propositio minor) theologische Wahrheiten (conclusiones theologicae) ab. Nun zeigt eine genauere erkenntnistheoretische Analyse, daß die deductio eigentlich unmöglich ist. Diese Analyse werden wir später, zu vollziehen versuchen. Hier sei nur festgelegt, daß die Konklusionstheologie nur scheinbar eine solche sein kann.

Aus diesen drei Bedeutungen des Wortes Vernunft wird ersichtlich, wie sehr der erste Ansatz der Definition von Grabmann im Dunklen bleibt.

2) Die Funktionen der Vernunft hinsichtlich der Offenbarung.

Grabmann, in einer deutlichen Anspielung auf einen Text des Thomas, schreibt der Vernunft drei Funktionen in bezug auf die Offenbarung zu:

"In sacra doctrina philosophia possumus tripliciter uti. Primo ad demonstrandum ea quae sunt praeambula fidei, quae necessaria sunt in fidei scientia, ut ea quae naturalibus rationibus de Deo probantur,

ut Deum esse, Deum esse unum et hujusmodi, vel de Deo vel de creaturis in philosophia probata, quae fides supponit.

Secundo ad notificandum per aliquas similitudines ea quae sunt fidei, sicut Augustinus in libro de Trinitate utitur multis similitudinibus...

Tertio ad resistendum ea quae contra fidem dicuntur. 6)

Die Unterscheidung zwischen "fides" und "praeambula fidei" ist sehr riskant. Wo kann eine deutliche Zäsur gemacht werden? Gibt Thomas selbst nicht zu, daß es "moraliter impossibile" ist, die "praeambula fidei" rationell zu beweisen? Impossibilitas moralis bedeutet aber in unsere heutige Sprache übersetzt, eine geschichtlich tatsächliche impossibilitas. Anselm von Canterbury, z. B. kennt diese Unterscheidung zwischen "fides" und "praeambula fidei" nicht,⁷⁾ und noch dazu muß gesagt werden, daß der Inhalt der Offenbarung sich nicht in den drei Mysterien erschöpft - Trinität, Inkarnation, Eucharistie - an deren Leitbild die Scholastik und die Neuscholastik die Beziehungen zwischen Vernunft und Offenbarung gedacht haben.

Die zweite Funktion der Vernunft hinsichtlich der Offenbarung ist nach Thomas "notificare per aliquas similitudines ea quae sunt fidei". So z.B. die Dreifaltigkeit Gottes durch die Anthropologie, die Inkarnation durch die Begriffe substantia, suppositum, persona, und die Transsubstantiation durch die Begriffe substantia-accidens. Betrachtet man aber die Entfaltung der Trinitätslehre bei einem Scholastiker, dann entdeckt man gerade das Gegenteil: nicht das Mysterium wird an Hand einer "natürlichen" Analogie erklärt, sondern aus einem Vorverständnis des Mysteriums gestaltet sich ein begriffliches Gerüst. Die theologische Arbeit wäre also nicht eine Erhellung der Offenbarung durch Analogien, sondern eine

6) Thomas Aquinas, a.a.O.

7) Die Zäsur von Anselm im Monol. 64 (PL, 158, 210) dürfte hier nicht als Einwand angebracht werden, denn vor diesem Kapitel hat Anselm die Existenz der Dreifaltigkeit "sola ratione" zu "beweisen" versucht.

Erhellung der Analogien durch die Offenbarung. Die dritte, apologetische Funktion ist an sich keine Anwendung der Vernunft auf die Offenbarung. Die Apologetik hat nur zu beweisen, daß die Offenbarung nicht das ist, was der Gegner meint, sondern etwas anderes, und daß deshalb seine Einwände die Offenbarung nicht treffen.

Bedenken wir nun, daß die Geschichte der Kirche, die Exegese und die theologische Arbeit nur dahin zielen, das unverfälschte Wort Gottes zu vernehmen und auf diese Weise, die Offenbarung zu konstituieren, dann sehen wir ein, daß mit den Worten "Anwendung der Vernunft auf die Offenbarung" nichts Konkretes für die Charakterisierung der "scholastischen Methode" gesagt wurde. Auch in der historischen Darstellung der einzelnen Gestalten kommen diese verschiedenen Aspekte der Beziehungen Vernunft und Offenbarung mit keinem Wort bei Grabmann zur Sprache. Ein Vergleich zwischen der Methode von Anselm und Bonaventura lässt jedoch feststellen, daß die Art der Anwendung der Vernunft auf die Offenbarung bei ihnen sehr verschieden ist. Bei Anselm ist ein Konflikt zwischen Philosophie und Theologie unmöglich, weil seine Philosophie sich ganz in Theologie auflöst. Was in der Frühscholastik ausser der Theologie bleibt, ist Dialektik, d.h.: eine rein formale Wissenschaft, die mit der Theologie als Inhaltswissenschaft nicht in einen echten Konflikt geraten kann; oder aber ist die "weltliche Wissenschaft", des Quadriviums. Die Wissenschaften des Quadriviums sind Inhaltswissenschaften aber nur über einen begrenzten Gegenstand; deshalb kann es auch hier keinen Konflikt geben, denn die Theologie steht über jedem begrenzten und konkreten Gegenstand.

Konflikt zwischen Theologie und Quadrivium ist nur in einem asketischen Sinn möglich, insofern nämlich, die "weltliche Wissenschaft" von der Gegenwart Gottes und vom Gebet ablenken kann. Zwischen der Dialektik und der Theologie entsteht der Konflikt wenn die Dialektik sich verabsolutiert und das Mysterium -das ja für die formale

Logik als ein Widerspruch erscheint- ausschließt. So lassen sich die Konflikte -Häresien- der fröhscholastischen Zeit erklären. Sie stellen keinen Konflikt zwischen Philosophie und Theologie dar. Die Duplizität, die das fröhscholastische Denken in Anspruch nimmt ist nicht diese, sondern die Duplizität ratio-fides, wobei ratio als konstitutives Moment der Offenbarung selbst zu verstehen ist. und der Konflikt entsteht wenn die ratio zum Rationalismus wird.

Anders jedoch in der Hochscholastik. Die Metaphysik tritt auf. Wie die Theologie ist sie eine Inhaltswissenschaft, wie die Theologie ist sie eine Totalitätswissenschaft und wie die Theologie wagt sie eine Antwort auf das letzte Ziel des Menschen. Erst jetzt ist ein Konflikt zwischen Philosophie und Theologie möglich und unvermeidbar. Entweder wird die Metaphysik zu einer formalen Hilfswissenschaft im Dienst der Theologie (Aristotelismus und Augustinismus mit verschiedenen Nuancen, auf die wir noch ausführlich eingehen werden) oder aber werden der Philosophie -als totaler weltlicher Haltung- und der Theologie -als totaler religiöser Haltung- die gleichen Rechte zuerkannt! (Averroismus mit seiner Hauptthese der doppelten Wahrheit).

Unser Begriff der Scholastik beschränkt sich auf die Zeit der Hochscholastik, die Zeit in der eine Synthese zwischen Metaphysik und Theologie, weltlichem und religiösem Denken versucht wird.

B) Die Beziehungen Philosophie-Theologie.

Wie verwickelt diese Frage heute ist, zeigt die zahlreiche Literatur über die Möglichkeit einer "philosophia christiana"⁸⁾ die verschiedenen Standpunkte der Gelehrten in der historischen und sachlichen Interpreta-

8) Cf. eine gute Bibliographie bei Audoux B. Quaestio de philosophia christiana, Antonianum 11(1936)487-552. Über die verschiedenen Kriterien Cf. Van Steenberghen F. "La seconde journée d'études de Juvisy" RevNeoscol. 35(1933)539-554. Für die spätere Literatur Cf. Fraile G. Historia de la Filosofía, 53ss.

tion,⁹⁾ und nicht zuletzt die wesentliche Mehrdeutigkeit der Begriffe Philosophie und Theologie selbst.

Die Beziehungen Philosophie-Theologie hat man im allgemeinen nur in bezug auf zwei Punkte erörtert: die Kriterien der Unterscheidung zwischen beiden Wissenschaften und die Frage der Untergeordnetheit der Philosophie.¹⁰⁾

Unterscheidungskriterien sind das objectum formale und die "causa finalis" beider Wissenschaften. Das objectum materiale ist für beide dasselbe, nämlich: Gott und alle Seienden ausser Gott. Auf Grund des verschiedenen objectum formale stellt sich der Unterschied Philosophie-Theologie folgendermassen dar:

Objectum formale	quod	Deus sub ratione Deitatis et omnia quatenus ad Deum referuntur: <u>Theologia</u>
		Res in se, Deus sub ratione principii rerum: <u>Philosophia</u> 11)
	quo	lumen revelationis: <u>Theologia</u>
		lumen rationis: <u>Philosophia</u>

Causa finalis:

Contemplatio Theologiae ordinatur ad inflammationem affectus et non ad subtilem considerationem vel investigationem consideratorum. E converso est de contemplatione philosophiae, quae ordinatur ad subtilem inquisitionem et considerationem consideratorum et non ad inflammationem affectus. Secunda differentia...est quod contemplatio Theologiae est circa singularia ... sed contemplatio philosophiae versatur circa universalia. Tertia differentia est quod contemplatio Theologiae, quanto perfectior plus inclinatur et ordinatur hominem ad agendum, non sic autem contemplatio philosophiae. 12)

9) Cf. Heitz Th. Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi de Berenger de Tours à St. Thomas d'Aquin. Paris Lecoffre, 1909. Ghellinck J. Dialectique et dogme aux X-XII siècles. BGEWA, 25 Supplement, 1913, 79-100. Mandonnet, Siger de Brabant I, 55ff. Wulf M de: Le traité De unitate formae de Gilles de Lessines. Les philosophes belges. I. S 21, n.3.

10) Grabmann M. Der Wissenschaftsbegriff... 15.

11) Thomas: In Boet. de Trin. 5,3. STH. I. 1,8.

12) Gonzalo de Balboa: QQ DD. 5. Ed, Amorós BPSMA, B. 9, S 79. Cf. Amorós L La teología como ciencia práctica en la escuela franciscana en los tiempos que preceden a Escoto. AHDLMA 9(1934)264-65.

Nach diesen Prinzipien der Unterscheidung hat man die Frage der Untergeordnetheit folgendermassen gelöst: Die Theologie ist der Philosophie nicht "quoad se," sondern "quoad nos" untergeordnet, insofern wir nämlich nicht direkt die theologischen Inhalte selbst erfassen, sondern durch "praeambula" und Analogien gehen müssen. Die Philosophie ist der Theologie "negative" untergeordnet, d.h.: jede philosophische Lehrmeinung, die nicht in Einklang mit einer theologischen Wahrheit gebracht werden kann, ist sicher falsch.

All diese Kriterien sind wiederum zu "formalistisch" und treffen nicht den Kern der Frage. Für diese Aussage könnte man folgende Beweise anbringen:

a) Die Tatsache, daß die theologische Tradition des Abendlandes sich vorwiegend auf drei Mysterien konzentriert hat -Trinität, Inkarnation, Eucharistie- verleitet uns leicht dazu, die Beziehungen Natur-Übernatur, ratio-fides, Philosophie-Theologie allein am Leitbild dieser Mysterien zu denken. Niemandem aber kann entgehen, daß das eine Verarmung der theologischen Thematik ist.¹³⁾

b) Der Begriff des objectum formale ist nur in seiner "Formalität" klar; die antike und die scholastische Wissenschaftslehre leiden nämlich unter einer Inkonsistenz zwischen der theorischen Auffassung und dem tatsächlichen Vollzug. Theoretisch gesehen ist die Wissenschaft ein "complexus systematicus veritatum demonstratarum". Der wissenschaftliche Prozess besteht darin, daß man von der Definition des objectum ausgeht, und man Eigentümlichkeiten -passiones- des Gegenstandes entdeckt.

Der tatsächliche Vollzug geht jedoch anders. Die Wissenschaft ist keine "cognitio necessaria," sondern, wie für uns, reine Forschung und die Definition des Gegenstandes ist nicht der Ausgangspunkt, sondern das Ziel und das immer unerreichte Ideal.¹⁴⁾

13) Bonaventura z.B. unterscheidet im Hexaemeron zwischen "visio intelligentiae per fidem sublevatae, et per Scripturam eruditae". Die erste -objectum der Theologie- hat die Fragen De Deo uno, De Deo Trino, und De Deo exemplari zum Thema. (Hex.10-12, V, 377-387)

14) Thomas STh. I, 77, 1 ad 7.

Nehmen wir diese Feststellung an, dann wird deutlich, dass das "objectum formale" wohl ein theoretisches, aber kein tatsächliches Unterscheidungskriterium ist.

c) Das Gleiche gilt vom "objectum formale quo". Denn in der Tat sind das "lumen rationis" und das "lumen revelationis" keine adäquat trennbaren "lumina". Das "lumen rationis" ist für Thomas der letzte Maßstab jeder Erkenntnis¹⁵⁾, das "lumen fidei" "facit videre ea quae creduntur"¹⁶⁾ aber nur insofern das "lumen fidei" -hic habitus non movet per viam intellectus sed magis per viam voluntatis¹⁷⁾ - die totale religiöse Haltung des Menschen ist. Das lumen revelationis wäre demnach der dem "lumen rationis" in religiöser Haltung zum Glauben vorgelegte Stoff.¹⁸⁾ Wenn

15) Divinae revelationis radius ad nos pervenit secundum modum nostrum, sicut Dionysius dicit. Unde quamvis per revelationem elevemur ad aliquid cognoscendum, quod alias esset nobis ignotum, non tamen ad hoc quod alio modo cognoscamus nisi per sensibilia; via autem quae est per sensibilia non sufficit ad ducendum in substantias immateriales secundum cognitionem quid est. Et sic restat quod formae immateriales non sunt nobis notae cognitione "quid est" sed solummodo cognitione "an est" sive naturali ratione ex effectibus creaturarum, sive etiam revelatione quae est per similitudines a sensibilibus sumptas. (In Boet. de Trin. 6,3).

16) II-II, 1, 4 ad 3. Invisibilia Dei altiori modo quantum ad plura percipit fides, quam ratio naturalis ex creaturis in Deum procedens. (II-II, 2,3 ad 3)

17) In Boet. de Trin. 3,1 ad 4; De ver. 10, 12 ad 6; II-II 2,1 ad 3.

Cum fides sit in intellectu secundum quod est motus a voluntate, id quod est ex parte cognitionis, est quasi materiale in ipsa, sed ex parte voluntatis accipienda est ipsius formatio. Et ideo cum caritas sit perfectio voluntatis a caritate fides informatur, et eadem ratione omnes aliae virtutes, prout a Theologo considerantur (De verit. 14, 5).

18) Locutio igitur proprie est qua aliquis ducitur in cognitionem ignorati, per hoc quod fit ei praesens quod alias erat sibi absens. (De ver. 9,5)
Die Beziehungen der drei "lumina" aufeinander lassen sich also durch folgendes Schema darstellen:

Lumen naturale	moveť	per viam	intellectus	est	subjectivum
" fidei	"	"	"	"	"
" voluntatis	"	"	"	"	"
" revelationis	"	"	"	intellectus	objectivum

sich also die drei "lumina" nicht nur nicht ausschließen, sondern sich überschneiden und gegenseitig voraussetzen, dann stößt die Unterscheidung "lumen rationis-lumen revelationis" gegen das formale Gesetz der Division: *divisio fiat per membra se invicem excludentia*. Dieses Kriterium dient also nicht für eine echte Unterscheidung zwischen Philosophie und Theologie.

Aus diesen Überlegungen läßt sich feststellen: die formalen Kriterien der Scholastiker dienen sehr wenig für ein genuines Verständnis der Beziehungen Philosophie-Theologie; an Stelle dessen, was sie darüber gesagt haben, müssen wir vielmehr das, was sie getan haben, berücksichtigen. Unser Begriff von Philosophie wird jetzt mit Metaphysik gleichgesetzt.

Die Metaphysik ist für die Scholastiker die Krönung aller Wissenschaften; sie befasst sich mit den letzten Ursachen aller Seienden, mit den allgemeinsten Kategorien der Vernunft und mit den unmateriellen Substanzen, und sie tut das alles; insofern sie das "ens in quantum ens" zum Gegenstand hat.¹⁹⁾ Nun lassen sich die letzten Ursachen allein aus den Effekten, die allgemeinen Begriffe aus den einzelnen und die unmateriellen Substanzen aus den materiellen erkennen; das aber bedeutet, daß die Metaphysik wohl eine letzte Reflexion über die gemeinsamen Elemente aller Wissenschaften, und deshalb auch eine Wissenschaft in sich ist, aber dann wird zu einer formalen Wissenschaft, d.h. zu einem Lexikon von den allgemeinsten Begriffen. Diese Begriffe, sagt die Metaphysik, verwirklichen sich dann "analogice" und das besagt, daß die metaphysischen Begriffe nur aus der Erfahrung ihrer Verwirklichung im einzelnen verstanden werden können. Bringen wir dies mit dem was wir vorher über die Rolle der Vernunftanalogien im Verständnis der Offenbarung sagten, in Zusammenhang, dann zeigt sich, daß die Metaphysik der Theologie lediglich formale, unqualifizierte²⁰⁾ Vorgriffe bietet, die erst mit dem theologischen Inhalt zu Begriff-

1. Thomas, Metaphysik Kommentar, Prolog.

... Allein unqualifizierte Vorgriffe gibt es nicht. Beweis dafür ist, wie sehr die verschiedenen Ontologien dieselben theologischen Inhalte in den verschiedenen Epochen prägen.

fen werden. Die Metaphysik sagt Sein und die Theologie erfüllt diesen zunächst nur formalen "Vorgriff" mit der Erinnerung an ein personhaftes esse subsistens und ein esse creatum, das schon konstitutiv als Sein in einem geschichtlichen Verhältnis zum esse subsistens steht.

In diesem Sinn ist die Theologie -als Wissenschaft von einem erkenntnistheoretisch begrenzten Gegenstand- der Metaphysik -als Wissenschaft der letzten und allgemeinsten Kategorien der Vernunft- untergeordnet, aber umgekehrt, wenn man an die Inhalte der Offenbarung glaubt, dann erhalten die Hauptbegriffe der Metaphysik eine theologische Bestimmung. Mit einer kürzeren Formulierung: die Metaphysik als formale Wissenschaft stellt einen hypothetischen Vorgriff von Sein zur Verfügung; dank des theologischen Inhalts wird dieser Vorgriff zum geschichtlichen Begriff. Die Metaphysik als Inhaltswissenschaft vom Sein löst sich für die Scholastiker -vom Averroismus abgesehen- in Theologie auf.

Unter einem anderen Gesichtspunkt läßt sich die Richtigkeit dieser Aussage deutlicher einsehen. Als die angemessene Haltung des Philosophen wird seit Plato²¹⁾ das Erstaunen festgelegt. Das Erstaunlichste, das was jedes Denken in Atem hält gibt schließlich dem Denken seine Bestimmung und seinen Standort. Nun, was war für einen Scholastiker das Erstaunlichste? Zumindestens für Thomas und für Bonaventura war es folgendes: daß der eine Gott eine personhafte Dreifaltigkeit ist, daß der Sohn dieser Dreifaltigkeit, aus reiner Liebe zum Menschen Mensch wurde und an einem Kreuz starb, daß derselbe Sohn auf der Welt geblieben ist, und daß er jedem von uns das ewige Heil bringt. In diesem Sinn ist es müßig, eine scholastische Philosophie zu suchen. Es gibt nur Theologie, aber eine, die im Unterschied zur Frühscholastik

21) Μαλα γὰρ φιλοσόφου τούτο τὸ πάθος τὸ θαυμά-
σειν Plato, Convivium, 189a
Διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ
πρῶτον ᾗξαντο φιλοσοφεῖν Aristoteles, Metaphysica.
A, 2, 982b12ff.

und zur modernen heilsgeschichtlichen Theologie, gleichsam ein bewusstes Seinsdenken entfaltet.

C) Zur Disziplin der Fragestellung.

Wir suchen bei Bonaventura jene Grundwahrheit, die ihm seine Eigentümlichkeit gewährt, und von der aus sein ganzes Werk rekonstruiert werden könnte. Diese Wahrheit ist innerhalb eines "corpus" freizulegen, worin das, was später als Wissenschaft, Philosophie und Theologie unabhängig wurde, noch undifferenziert ist. Daher ~~müssen~~ wir von vornherein auf "methodologische Sauberkeit," auf reine Philosophie verzichten. "Nos christiani debemus uti philosophia in divinis et in philosophicis multa assumere theologica, ut appareat, quod una sit sapientia in utraque relucens!" ²²⁾

22) Roger Bacon. Opus majus. Pars 2, cap 14, vol 1, 56.

Cf. Saint Thomas ne prévoyait probablement pas qu'un jour viendrait, où l'on irait colliger dans ses œuvres les éléments d'une philosophie extraite de sa théologie. Gilson E. Le Thomisme...14. Cf. Derselbe, Introduction a la philosophie chrétienne, 28.

ERSTES KAPITEL

Die Stellungnahme Bonaventuras zu Aristoteles und zur Philosophie.

Hauptziel dieses Kapitels ist, zu entscheiden inwiefern Bonaventura ein metaphysisches Denken entfaltet. Das Kapitel enthält zwei Abschnitte: 1. Die ausdrückliche Stellungnahme Bonaventuras zur Philosophie; 2. Die tatsächliche philosophische Ausrüstung des bonaventuranischen Denkens. Abschnitt 1. wagt eine Antwort auf zwei Fragen: A) Die Haltung Bonaventuras zu Aristoteles; B) Seine Haltung zur Philosophie und zur spekulativen Theologie überhaupt.

1) A) Über die Stellungnahme Bonaventuras zu Aristoteles im Sentenzenkommentar herrschen verschiedene Meinungen. Gilson¹⁾ und Ratzinger²⁾ sehen in ihm schon vom Anfang an einen "sachlichen" Antiaristotelismus oder zumindestens eine prinzipielle Überwindung des Aristoteles. Dagegen stellt Van Steenberghen für den Sentenzenkommentar fest: "His attitude towards Aristotle shows neither mistrust, nor hostility, nor condemnation, but only esteem, respect and sympathy. As far as possible he avoids apposing Aristotelianism to orthodox Christianity or the thought of St. Augustine. He pushes the favourable interpretation of Aristotle to the utmost, and when his errors are undeniable, even tries to excuse them" 3)

Die drei eben zitierten Historiker stimmen darin überein, daß später, als der heterodoxe Aristotelismus ausbrach, Bonaventura einen "offenen" Krieg gegen Aristoteles führt.⁴⁾ Abgesehen also von der Auseinandersetzung, wie sich Bonaventura am Anfang seiner Karriere zu Aristoteles verhielt, wird im allgemeinen angenommen, dass

1) Gilson E. La philosophie de St. Bonaventure, 12.

2) Ratzinger J. Die Geschichtstheologie...159ff.

3) Van Steenberghen F. Aristotle in the West, 152.

4) "La manière dont St. Bonaventure parle d'Aristote à propos de l'éternité du monde dans les Collationes de decem preceptis (2. conference) fait contraste avec son attitude dans le Commentaire sur les Sentences: il rompt avec Aristote et lui déclare la guerre ouvertement" Van Steenberghen. Siger de Brabant...II, 713. Ratzinger gibt zu, daß dieser Krieg eine Anerkennung des Aristoteles nicht ausschließt. a.a.O.

der spätere Bonaventura antiaristotelisch eingestellt ist. Trifft das wirklich zu? Vorerst fragen wir nur über die reflexe Haltung des heiligen Bonaventura. Ob seine Philosophie aristotelisch oder augustinisch ist, soll in den nächsten Kapiteln entschieden werden.

a) Collationes de Decem praeceptis.

Der Text auf den sich Van Steenberghen stützt (Cf. S.19, A 4.) lautet:

"Audiui cum fui scholaris, de Aristotele, quod posuit mundum aeternum; et cum audiui rationes et argumenta quae fiebant ad hoc, incepit concuti cor meum et incepit cogitare quomodo potest hoc esse? Sed haec modo sunt ita manifesta, ut nullus de hoc possit dubitare" 5)

Mit dem Zusammenhang dieses Textes werden wir uns im nächsten Paragraph beschäftigen. Nun ist die Frage: genügt dieser Text, um eine "Kriegserklärung" an Aristoteles zu belegen? Ich glaube es nicht. Bonaventura sagt nur, daß er vom Anfang an -cum fui scholaris- zu unterscheiden wußte, daß gewisse Thesen von Aristoteles vom Anfang an seine Zustimmung nicht fanden, und daß er sich gerade mit diesen Thesen ausdrücklich befaßte um volle Klarheit zu gewinnen. Deshalb kann Bonaventura im Hexaameron gerade über diese Thesen mit einer erstaunlichen Gelehrsamkeit und Sicherheit sprechen:

"Aristoteles. qui et in principio Metaphysicae et in fine et in multis aliis locis execratur ideas Platonis... Numquam invenies quod ipse dicat, quod mundus habuit principium vel initium, immo redarguit Platonem qui solus videtur posuisse tempus incepisse" 6)

Von den Collationes de Donis läßt sich keine Stelle anführen, die zur Entscheidung beitragen kann; aus der Tatsache jedoch, daß in religiösen Vorträgen über die Gaben des heiligen Geistes (ein ausgesprochen christlich-mystisches Thema) manche explizite und implizite Zitate⁷⁾ vorkommen, wird ersichtlich, daß Aristoteles für Bonaventura noch weiterhin als eine "auctoritas" bleibt.

5) De Praeceptis, II, 28. (V, 515ab)

6) Hex. VI, 2-4, (V, 360b-361a) (Edit. Delorme, Visio I, Col.3. 91-92.

De donis, Col. 5, 13 (V, 482a); 7.8 (490b); 8, 4-5-13-14 (494ff); 9.6 (500b)

b) Collationes in Hexaameron

Die zwei verschiedenen reportationes des Hexaameron, die uns zur Verfügung stehen, weisen gerade in diesem Punkt einen großen Unterschied auf. Reportator A sagt in seinem Nachwort:

"Nec tamen apposui quidquam quod ipse non dixerat, nisi ubi distinctionem librorum Aristotelis logicalium amplius quam ipse dixerat, distinxī. Alia autem non apposui, nisi quod etiam loca auctoritatum aliquarum signavi! 8)

P. Delorme hat in seiner Einführung zu der Ausgabe dieser reportatio, solche Stellen zu verifizieren versucht. Die meisten von diesen "loca auctoritatum" sind aus Aristoteles. Und nun fragt Delorme:

"Qui tanti faciebat Aristotelem, nonne contra Sanctum Bonaventuram peccabat, ejus sic vitiando Collationes tot auctoritatibus hominis pagani?" 9)

Bevor wir auf diese Frage eine Antwort geben, wollen wir einige Absätze beider Rezensionen gegenüberstellen.

Reportatio B

Reportatio A

Hi ergo ceciderunt in errorem nec fuerunt divisi a tenebris; et isti sunt pessimi; errores. Nec adhuc clausi sunt clave putei abyssalis. Hae sunt tenebrae Aegypti; licet enim magna lux videtur in eis ex praecedentibus scientiis, tamen omnis exstinguitur per errores praedictos. Et alii Aristoteles in aliis et ita dixit veritatem, credere non possunt, quin in istis dixerit verum. 10)	Hi ergo taliter ponentes inciderunt in hos errores, quorum intelligentia clauditur clave putei abyssalis, unde nimia calligo ascendit. Cautius ergo est dicere quod Aristoteles non senserit mundum aeternum, sive senserit sive non, quia tantus fuit, quod omnes ipsum sequerentur et assererentur idem dicere; sic omnis lux determinata in praecedentibus extingueretur. Sequamur autem nos eum in quibus bene dixit, non in eis in quibus fuit tenebrosus, quae nescivit vel quae celavit. 11)
---	---

Dico ergo, quod illa lux

Dico ergo quod lux illa exemplar

8) Reportatio A. Epilogus. (Ed. Delorme, S. 275) Cf. V, 450b.

9) Delorme F. S. Bonaventurae Collationes in Hexaameron, Introductio. XII-XIV

10) Hex. 6,5 (V, 361b)

11) Ib. Visio I, Col III, n.5. (Ed. Delorme, 92)

aeterna est exemplar omnium.
et quod mens elevata, ut
mens aliorum nobilium philosophorum antiquorum, ad
hoc pervenit... "Absurdum
enim est, ut dicit Plotinus.
... Apparet ergo primo in
luce aeterna virtutes exem-
plares sive exemplaria vir-
tutum, scilicet celsitudo
puritatis, pulcritudo clari-
tatis, fortitudo virtutis,
rectitudo diffusionis; de
quibus Philo, "dissertis-
simus judaeorum", loquens ut
philosophus.- Sapientiae
septimo: vapor est enim, 12)

Ex celsitudine puritatis
imprimatur sinceritas tem-
perantiae; ex pulcritudine
claritatis serenitas pru-
dentiae; ex fortitudine
virtutis stabilitas con-
stantiae; ex rectitudine
diffusionis suavitas iusti-
tiae.- Hae sunt quatuor
virtutes exemplares, de qui-
bus tota Sacra Scriptura
agit; et Aristoteles nihil
de his sensit, sed antiqui
et nobiles philosophi. 14)

Ex quo sequitur triplex
caecitas, scilicet de aeter-
nitate mundi, de unitate in-
tellectus, de poena et glo-
ria.

Primam videtur ponere
Aristoteles, ultimam etiam,
quia non invenitur, quod
ponat felicitatem post hanc
vitam; de media autem dicit
Commentator, quod ipse hoc
sensit.- De aeternitate mun-

est omnium. In illa ergo luce pri-
mo occurrunt virtutum exemplaria.
Absurdum est enim secundum Ploti-
num philosophum, quod aliarum re-
rum exemplar sit in illa luce et
non exemplar virtutum... Est enim
in illa luce celsitudo puritatis,
pulcritudo claritatis...

Philo wird nicht erwähnt. 13)

Per sobrietatem intelligitur sin-
ceritas temperantiae, per sapien-
tiam serenitas prudentiae, per
fortitudinem stabilitas constan-
tiae intelligitur. per virtutem
suavitas iustitiae. De iis virtu-
tibus loquitur sacra Scriptura.
Et dicuntur cardinales..... 15)

Aristoteles wird überhaupt
nicht mehr erwähnt.

Ex quo triplex oritur error, ut
visum est, scilicet destructio
providentiae divinae et angelorum
bonorum et malorum et unitas in-
tellectus in hac vita.

De sensu tamen Aristotelis de
mundi aeternitate potest dici quod
secundum naturam verum sensit, non
simpliciter, quia ubique infinita-
tem reprobatur; et de intellectus
unitate potest intelligi, quod
est unus ratione lucis influentis,

12) Hex. 6,6. (V, 361b)

13) Ib. Delorme, 92.

14) Ib. 6,10. (V, 362a)

15) Ib. Delorme, 93.

di excusari posset, quod intellexit hoc ut philosophus, loquens ut naturalis, scilicet, quod per naturam non potuit incipere. Quod intelligentiae habeant perfectionem per motum, pro tanto hoc potuit dicere, quia non sunt otiosae, quia nihil otiosum in fundamento naturae. ...De unitate intellectus posset dici, quod est unus intellectus ratione lucis influentis, non rationis sui, quia numeratur secundum subjectum.

Sed quidquid senserit; alii philosophi illuminati posuerunt ideas...sic ut posuit nobilissimus Plotinus de secta Platonis et Tullius sectae academiae. 16)

non ratione sui, quia, secundum Aristotelem, "proprius actus est in propria materia" et ideo numeratur ratione subjecti. Et quod posuit felicitatem in hac vita, intelligi potest, quantum ad considerationem moralis Philosophi: licet enim aliam vitam senserit post istam, ut expresse habetur ab ipso in I Caeli et mundi, ubi dicit quod est alia vita post istam et est melior vita in saecula saeculorum, tamen de illa dicere non fuit de sua consideratione, quia alio indiget lumine quam naturali.

Introducti sunt adhuc alii Philosophi qui ponebant virtutes exemplares influere in cardinales, de quibus Plotinus et Tullius, qui ponebant virtutes politicas, purgatorias...17)

Noch andere Texte¹⁸⁾ könnten angeführt werden, die in dieselbe Richtung weisen. Aus den ausdrücklichen und aus den nur angedeuteten geht, unseres Erachtens, folgendes hervor:

Reportator B nützt jede Gelegenheit, Aristoteles zu rekriminieren. Reportator A nützt jede Gelegenheit, Aristoteles zu retten. Reportator B belegt die platonischen Richtungen mit hohem Lob. Reportator A enthält sich jeden Lobes an die Platoniker; manchmal scheint es sogar so, als ob er einen besonderen Nachdruck auf die platonischen Irrtümer legen würde. Aus diesen Überlegungen dürfte folgende These erlaubt sein: die zwei Rezensionen des Hexaemeron sind zunächst nur der Ausdruck eines echten Ringens um Aristoteles im Franziskanerorden in der unmittelbaren Zeit nach Bonaventura. Eine sorgfältige Analyse beider Rezensionen könnte den Beitrag des Reportator im Unterschied zum genuinen Text,

16) Hex, 7, 2-3 (V, 365ab)

17) Ib. Delorme, Visio I, Col. IV, 98-99.

"Haec est ultima perfectio ad quam anima potest pervenire secundum philosophos, ut in ea describatur totus ordo universi et causarum ejus, in quo etiam finem ultimum hominis posuerunt, qui secundum nos erit in visione Dei!" Thomas, De veritate, 2,2.

18) Hex, 7, 10-12 (Delorme, 103). Ib, 17, 7 (Delorme, 196)

-in den meisten Fällen mit hoher Wahrscheinlichkeit- bestimmen. Wir halten uns hier für enthoben, diese Analyse zu vollziehen. Es gibt im Hexaameron undiskutable Texte, die beweisen, daß Bonaventura in diesem Werk genau so aristotelisch wie im Sentenzenkommentar bleibt. Das Hexaameron, wie der Sentenzenkommentar, wie alle theologischen Werke des Thomas von Aquin, ist kein Programm des Antiaristotelismus, sondern lediglich eine Überwindung des Aristotelismus. Auf diese Aussage gehen wir noch im Abschnitt 2 ein. Was Van Stennberghen im Sentenzenkommentar feststellte (Cf. oben S. 19), gilt für das Hexaameron:

He (Bonaventura) pushes the favourable interpretation of Aristotle to the utmost, and when his errors are undeniable, even tries to excuse them.

Wir glauben also nicht, daß die Texte eine Entwicklung in der Stellungnahme Bonaventuras zu Aristoteles nahelegen.

1) B) Noch weniger als ein Programm des Antiaristotelismus ist das Hexaameron ein antiphilosophisches Manifest. Das muß u.E. gegen die These von J. Ratzinger betont werden. Die zwei Hauptthesen von Ratzinger lauten in seinen eigenen Worten:

Die erste Linie besagt eine sachliche Meinungsverschiedenheit, die als solche von Anfang an gegeben war. Die zweite besteht einfach darin, daß Bonaventura seit dem Auftreten des lateinischen Averroismus im Aristoteles, bzw im häretischen Aristotelismus ein eschatologisches Phänomen erblickt, das negative Gegenphänomen zum positiven des hl. Franziscus. 19)

Im Hexaameron ergibt sich eine letzte Zuspitzung des Antiphilosophismus zum prophetischen Antischolastizismus, in dem franziskanische, joachitische und dionysische Motive zusammenlaufen. Die Vernunfttheologie wird als vorläufig gekennzeichnet und für die bevorstehende Endzeit eine reine Autoritätentheologie vorhergesagt. 20)

Wir haben nicht die Absicht, uns mit der Hauptthese des Buches von Ratzinger zu beschäftigen. Ratzinger sieht in den Quaestiones de perfectione evangelica den

19) Ratzinger, Die Geschichtstheologie...149

20) ...

Aufbruch eines eschatologischen Denkens bei Bonaventura; ein eschatologisches Denken, das im Hexaemeron seinen vollen Ausdruck gefunden hätte.

Nachdem alle Zeugnisse dafür sprechen, daß Bonaventura von der Erwartung eines dritten Testaments im joachitischen Sinne vollkommen frei ist,²¹⁾ und nachdem es gegen ausdrückliche Texte Bonaventuras gehen würde, ihm eine baldige Erwartung des physischen Endes der Welt zuzuschreiben,²²⁾ bleibt der Sinn des Eschatologismus Bonaventuras als eine "quaestio disputabilis", dann aber wissen wir auch nicht inwiefern auch die "Unheilszeichen" der Endzeit von Bonaventura als echte Unheilszeichen empfunden werden. Dies natürlich vorausgesetzt, daß der häretische Aristotelismus von Bonaventura "als ein eschatologisches Phänomen" angesehen wäre, was in keiner Stelle des Hexaemeron steht. In der bonaventuranischen Beschreibung kommen dem Antichristus alle möglichen Laster zu,²³⁾ nur eines nicht: Philosophieprofessor in Paris zu sein.

Es trifft zu, daß für Bonaventura die Kirche in der Gestalt des heiligen Franziscus eine Vollendung -consummatio- erreicht hat, aber was ist Franziscus?

...Dominus Noster Jesus Christus. cujus predicationis repetitor fuit pater noster Franciscus 24)

Was ist für Bonaventura ein Franziskaner?

"Esse mitem et humilem corde, hoc est esse vere fratrem minorem, discite igitur a me esse mites et hu-

21) Ratzinger J. a.a.O, 19 A 9. Cf. Tondelli L. Il libro delle figure dell'abate Gioachino da Fiore. I. Introduzione e commento. Torino, Società Editrice Internazionale, 2. Aufl, 1953, 259.

22) Nolo tamen quod aliquis ex hoc arguat quasi ego dicam, quod jam instet dies Domini. De perfectione evangelica, q 2, n 20, (V, 148a) Die realistische Ansicht, die Bonaventura über die Kirche hat, weist in dieselbe Richtung: "Oremus pro statu Ecclesiae, praecipue pro studio parisiensi, quod modo cessat, et puto, quod diabolus fecit modo maximam partem suae voluntatis...quia hoc est unum de majoribus damnis, quod ipse possit facere Sanctae Ecclesiae. quia studium Parisius est fons, a quo rivuli exeunt per totum mundum et episcopi et archiepiscopi et alii ecclesiarum rectores. Sermones de Sancto Marco, I, (IX. 524a)

23) Hex.15, 1-8. V, 398-399. 24) Itinerarium, Prol.V, 295

miles, hoc est, esse vere fratres minores. Quamvis autem non omnium sit esse fratrem minorem habitu et professione, omnes tamen oportet esse fratres minores re, qui volunt salvari, hoc est, esse mites et humiles" 25)

Die Rolle von Franziscus besteht darin, daß in ihm die Kirche das christliche Ideal verwirklicht und deshalb ihre Vollendung erreicht hat. In diesem Sinn ist Franciscus ein Ende. aber ein Ende ohne Anspielung auf die Zeit, denn die Größe von Franciscus ist gerade daran begründet, daß er ein "alter Christus" ist.²⁶⁾

Man könnte diese Analyse weiter verfolgen. Es gibt auch natürlich Texte, auf die sich eine eschatologische Interpretation berufen kann, etwa das Schema der sieben sich entsprechenden Zeitalter. Wenn Bonaventura bekennt, daß er sich schon im letzten Zeitalter befindet,²⁷⁾ dann liegt es nahe, zu denken, daß Bonaventura ein baldiges Ende erwartet. Doch solange der Sinn dieses Endes nicht erklärt worden ist, dürfen wir die Texte zugunsten keines Vorurteils überfordern, denn an die zweite Ankunft Christi denkt Bonaventura bestimmt nicht.²⁸⁾

25) Bonaventura, Sermo de Sto. Francisco (a.1273) IX, 594a

26) Cf. für den Sinn des "novus ordo":
Tertius ordo est vacantium Deo secundum modum sursum-activum, scilicet ecstaticum seu excessivum...et dicebat quod illa apparitio Seraph beato Francisco, quae fuit expressiva et impressa, ostendebat quod iste ordo illi respondere debeat...sic ergo distinguuntur isti ordines secundum maiorem et minorem perfectionem; comparatio autem est secundum status, non secundum personas, quia una persona laica aliquando perfectior est quam religiosa. Hex. 22,22, V, 440b-441a. (Text fehlt bei Delorme). Über die Gegenwart wagt Bonaventura, nichts zu profezeien. Cf. Ib.und 16,29,(408b)
Die Bestimmung des "homo ecclesiasticus" der Synagoga gegenüber am Anfang des Hexameron zeugt auch dafür, das Bonaventura lediglich eine Rückkehr auf die Substanz des Evangeliums anstrebt. (Cf.1,2ff,329ff)

Non debet adducere consiliarios novos, sed sequi consilium Christi, cujus vita est certa norma vivendi. (De donis, 7.19. V, 493b)

27) Hex, 16, 29, V, 408a

28) De hoc secundo adventu non est investigandum (Hex. Vis 3. Col 4, Ed. Delorme, 187.

Die vollzogene Analyse zeigt, daß wir uns auf kein -zumindestens nicht auf ein eschatologisches- Apriori stützen dürfen, um die Haltung Bonaventuras der Philosophie gegenüber zu bestimmen.

Eine eingehende Studie auf Grund der Texte, müßte zuerst von der Unterscheidung zwischen ratio, scientia und philosophia im Hexaameron ausgehen. Für unseren Zweck ist jedoch eine solche Unterscheidung nicht nötig. Die drei können etwa im Begriff "weltliche Wissenschaft" zusammengefaßt werden. Die Haltung Bonaventuras zeigt sich deutlich in den ersten sieben Collationes plus die Collatio 19. Was die anderen angeht, kann man im ganzen Hexaameron nur auf folgende Stellen hinweisen:

a). Positiv für die Philosophie

Recensio B	Recensio A.
9, 23 (375b-76a)	• Visio 2, Col 2, (123) Nicht so eindeutig wie Recensio B.
16, 29 (408a)	• Fehlt.
17, 24 (413a)	• Visio 3, Col 5, (200)
22, 9 (439b)	• " 4, " 3, (252)

b). Grenzen und Gefahren der Philosophie

Recensio B	Recensio A
9, 19(375a). Impotentia	• Visio 2, Col 2 (122-23) Philosophie nicht erwähnt.
12, 15(386b) /philosophiae.	• Visio 2, Col 5, (144)
17, 25(413a)	• " 3, " 5, (200)
18, 3(415a)	• " 3, " 6, (203)
22, 2(438a)	• " 4, " 3, (249) Nicht so scharf wie B.

Die ersten sechs Collationes enthalten mehr als Äußerungen über die Philosophie "in actu signato", eine Anwendung derselben "in actu exercito" so, daß wir unsere These auf Grund von Col. 7 und 19 aufstellen dürfen.

Die These Bonaventuras in Collatio 7 kann mit einem Text von Augustin, den er selber anbringt, ausgedrückt werden:

"Illi gentium philosophi praecipui, qui invisibilia Dei, per ea quae facta sunt intellecta conspicerent potuerunt, tamen, quia sine Mediatore, id est sine

homine Christo, philosophati sunt, quem nec venturum Prophetis nec venisse Apostolis crediderunt, veritatem detinuerunt in iniquitate. 29)

Der Text enthält drei Aussagen: Die "praecipui philosophi" -d. h. die Platoniker Aristoteles gegenüber- konnten Gott erkennen, noch dazu "posuerunt, sic etiam illuminati, tamen sine fide, per defluxum in nostram cognitionem, virtutes cardinales".³⁰⁾ Die Philosophen waren also von Gott erleuchtet und in diesem göttlichen Licht erkannten sie die ontischen Beziehungen zwischen dem Menschen und Gott. Was sie nicht erkannten, war die tatsächliche Geschichte, die sich innerhalb dieser idealen ontischen Beziehungen abgespielt hat. Die Kenntnissnahme dieser Geschichte ist ohne den Glauben nicht möglich.³¹⁾ Da die Philosophen keinen Glauben hatten, "veritatem detinuerunt in iniquitate". Bonaventura steht hier innerhalb der pessimistischen augustianischen Tradition, für die Unglaube und moralische Schuld wesentlich zusammengehören.³²⁾ Bonaventura spricht also nicht gegen die Philosophie als solche, sondern gegen eine reine selbständige Philosophie; denn es wäre töricht, auf hypothetischen und idealen Beziehungen zwischen dem Menschen und Gott zu verharren, nachdem die Geschichte der tatsächlichen Beziehungen geoffenbart wurde. Damit dürfte sich auch die von uns in der Einführung aufgestellte These

29) Augustinus: De Trinitate, 13, 19, n. 24. (Zit. Hex, 7,9 367a)

30) Hex. 7,4. 366a.

31) Fides igitur purgans has tenebras, docet morbum, causam medicum. medicinam. Hex. 7,13, 367b.

32) Isti philosophi habuerunt pennas struthionum, quia affectus non erant sanati nec ordinati nec rectificati; quod non fit nisi per fidem. Ib. 7,12. 367a.

Deutlicher jedoch: Quia ergo omnes secundum quod de massa perditionis erant debebant damnari, ideo plures reprobantur quam eliguntur, ut ostendatur quod salvatio est secundum gratiam specialem sed damnatio secundum iustitiam communem. Breviloquium, 1,9. (V, 218b) Cf. Ib. 3, 5. (V, 234b): Der Ungetaufte "amittit felicitatem gloriae tam in anima quam in corpore". Dieser tragische Pessimismus Bonaventuras steht in Widerspruch zu seinem zunächst optimistisch anmutenden Weltbild; denn die Geschichte wird sich in einer ewigen Feindschaft zwischen Gott und den meisten Menschen vollenden.

Über die Beziehungen Philosophie und Theologie in der Scholastik bewahrheiten: die Philosophie stellt ideale und hypothetische Begriffe zur Verfügung, die die Theologie mit einem konkreten geschichtlichen Inhalt erfüllt.

Die Collatio 19 enthält einen Hinweis auf unsere Frage, aber unter einem anderen mehr praktischen Gesichtspunkt. Dieser Vortrag beschreibt den Weg von der Eitelkeit zur christlichen Weisheit. Der Übergang von der Eitelkeit zur Weisheit vollzieht sich in drei Stufen: "scientia, sanctitas, sapientia!"

Die erste Stufe, die Wissenschaft steht in ständigem Kontakt mit der Welt,³³⁾ und kann deshalb der Versuchung erliegen, sich auf die Welt und auf die sinnlichen Dinge zu beschränken. Mit Wissenschaft allein ist also der Übergang zur Weisheit nicht garantiert, es muß ein Vermittlungspunkt eingesetzt werden. Dieser Punkt ist die Heiligkeit. Die "sanctitas" will nicht gelernt, sondern hauptsächlich geübt werden. *Appetitus scientiae modificandus est, et praeferenda est ei sapientia et sanctitas.*³⁴⁾

Nun geht Bonaventura dazu über, wie das Studium in jeder von den drei Stufen verlaufen muß. Das Studium muß mit "ordo, assiduitas, complacentia, commensuratio" geführt werden. Das Hauptbuch für einen Christen ist die Heilige Schrift; die Schriften der Kirchenväter, der Theologen und der Philosophen sind auch notwendig für das Verständnis der Heiligen Schrift und müssen zu Rate gezogen werden; jedoch nur als Hilfsmittel für das Verständnis der Heiligen Schrift; wenn wir bei ihnen stehen bleiben, machen wir die Mittel zum Ziel und brechen die richtige Ordnung: "*Quia apud philosophos non est scientia ad dandam remissionem peccatorum; nec apud summas nec apud originalia sanctorum*"³⁵⁾

33) *Inclinatur anima ad scibilia et sensibilia et vult ea cognoscere et cognita experiri et per consequens eis uniri.* (Hex. 19, 3, 420b)

34) *Ib, 4, 420b. Non est ergo securus transitus a scientia ad sapientiam: oportet ergo medium ponere. scilicet sanctitatem. Transitus autem est exercitium.* (Ib, 3)

35) Der genaue Text lautet: *Apud philosophos non est scientia ad dandam remissionem peccatorum; nec apud Summas*

Zusammenfassungen können nie eine direkte Lektüre des resümierten Werkes ersetzen; in unserem Fall könnte die ganze Collatio abgeschrieben werden; dann aber wäre das Ergebnis: Kein Antiphilosophismus, keine feindliche Stellung zu den magistri und zu den Kirchenvätern, nur eine realistische Darstellung der Grenzen der Philosophie der Theologie und der Väter. Die Heilige Schrift enthält das Wort Gottes und den richtigen Weg zum ewigen Schicksal des Menschen, Philosophie, Theologie und Väter sind nur im Maße ihrer Dienlichkeit zu diesem Ziel zu benutzen. Hier spricht kein reiner Philosoph, wenn wir unter Philosophie den Inhalt eines neuscholastischen "Cursus Philosophiae" verstehen. Hier spricht die reiche Seele eines christlichen Heiligen, der zu unterscheiden weiss, wo das Wesentliche und wo das Nebensächliche liegt. Zu den nebensächlichen Elementen, zu den vorläufigen zumindestens, gehört die Philosophie, das aber bedeutet keine Ablehnung, sondern eben eine Anerkennung derselben.

Mögliche Einwände

Die Philosophie wird bei Bonaventura mit dem Versagen der Magier des Pharao,³⁶⁾ mit dem "lignum scientiae boni et mali" und anderen verglichen.³⁷⁾ Zu diesem Einwand ist folgendes zu erwidern: die Bilder aus der Heiligen Schrift, mit denen Bonaventura die Philosophie oder die "weltliche Wissenschaft" überhaupt vergleicht, müssen nicht in ihrer ursprünglichen Bedeutung, sondern eben aus der in voraus bestimmten Haltung Bonaventuras zur Philosophie interpretiert werden.

magistrorum, quia illi ab originalibus traxerunt, originalia autem a Sacra Scriptura. Unde dicit Augustinus, quod ipse decipi potest et alii; sed ibi est fides tanta, ubi non potest esse deceptio. (Hex. 19, 7, 421a) Delorme, Visio 3, Col 7, 215.

36) Ratzinger, Die Geschichtstheologie...150/153.

37) Hex. 1.17, 332; 3,25, 347a; 6,2,360a. Cf. Albi Jules d': St. Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-1277. Tanin. Duculot, 1922. 194-196.
Bonaventura: Dominica III Adventus, Sermo 2, IX, 63a

Das ist leicht einzusehen, wenn man bedenkt, daß manchmal dasselbe Bild von Bonaventura auf sich widersprechende konkrete Fälle angewandt wird. Ein Beispiel:

a) Per primam (visionem) intelligitur, ad quid potest extendi nostra intelligentia de se. Haec intelligitur per primam diem, in qua facta est lux... Si ne isto lumine indito nihil habet homo, nec fidem nec gratiam nec lumen sapientiae; et ideo divisa est etiam lux a tenebris. 38)

b) Divisit tamen Deus lucem a tenebris, ut, sicut dictum est de angelis, sic dicatur de philosophis. Sed unde aliqui tenebras secuti sunt? Ex hoc, quod licet omnes viderint primam causam omnium principium, omnium finem, in medio tamen diversificati sunt. 39)

c) Fides ergo purgans has tenebras, docet morbum, causam, medicum, medicinam; sanat animam ponendo radices meritorum in Deo, cui placeat... Sanat ergo, rectificat et ordinat... Has radices ignoraverunt philosophi. Fides ergo sola divisit lucem a tenebris. 40)

Dasselbe Bild steht also einmal für die Philosophie, einmal zwischen Philosophen untereinander und endlich "gegen" die Philosophie.⁴¹⁾

Einen zweiten Einwand stellt der Text Hexaemeron 17, 28 dar:

"Et dixit: credite mihi, quod adhuc erit tempus quando nihil valebunt vasa aurea vel argentea, id est argumenta, nec erit defensio per rationem sed solum per auctoritatem, unde in signum hujus, Salvator, quando tentatus fuit, non defendit se per rationem sed per auctoritatem. Et tamen bene scivisset per rationes, significavit enim, quid facturum est corpus suum mysticum in tribulatione futura" 42)

Von dieser Idee ist in der Recensio A keine Spur. Die Angabe vom Reportator B "et dixit", ohne einen unmittelbaren Zusammenhang mit dem eigentlichen Vortrag des hl. Bonaventura deutet darauf hin, daß diese Worte höchstens nach dem Vortrag selbst bei einer Art privater Diskussion ausgesprochen wurden. Doch das ist nur eine Hypothese. Die Worte stehen da, was sagen diese Worte? Ratzinger

38) 3,25,347a; 39) 6,2, 360b; 40) 7,13, 367b

41) Dasselbe gilt ungefähr vom Bild "lignum scientiae boni et mali" (Cf: 1,17, 332a; 15,9,399b).

Auch bekannt ist das Bild vom Wasser und Wein (Philosophie und hl. Schrift). Cf: 19,8, 421b und 19,14,422b.

42) Hex. 17,28,414b.

sieht in diesem Text eine Prophezeiung des Endes jeder Vernunfttheologie überhaupt. Daß diese Interpretation mit dem Zusammenhang des bonaventuranischen Denkens nicht in Einklang gebracht werden kann, haben wir schon, nachzuweisen versucht. Die reine Autoritätentheologie kann auf keinen Fall als eine Art "göttlichen Positivismus" verstanden werden; der Horizont der Exegese Bonaventuras ist ja nicht, wie etwa für einen heutigen Theologen, den geschichtlich ursprünglichen Ansatz jeder Aussage der Heiligen Schrift freizulegen, sondern womöglich, die bis ins kleinste gehende mathematische Korrespondenz zwischen den Elementen der Übernatürlichen Offenbarung und den von Gott als Vorbereitung der Offenbarung geschaffenen Elementen der natürlichen Welt zu entdecken.

Hae scientiae -mathematicae- disponunt ad intelligentiam Scripturae, ut patet de numeris perfectis, diminuto, excrecente; ut patet de perfectione senarii, qui de se perfectus est. "Non enim, ut dicit Augustinus, senarius ideo perfectus est, quia in eo numero Deus fecit mundum; sed ideo fecit mundum in illo numero, quia perfectus est" 43)

Im allgemeinen gibt man gern zu, daß Thomas von Aquin eine gewisse Vermählung zwischen philosophischen und rein theologischen Begriffen vollzogen hat; die eben zitierte Stelle -die keineswegs ein "hapax legomenon" ist- beweist aber, wie sehr auch Bonaventura diese Wege geht. Bonaventura begnügt sich nicht mit der Anwendung ontologischer Begriffe auf das Verständnis der Offenbarung; Begriffe und Elemente der Mathematik seiner Zeit, die für einen heutigen Theologen höchstens einen symbolischen oder allegorischen Wert besitzen würden, haben für Bonaventura die Funktion, die freie Handlung Gottes aus und in einer Welt von natürlichen Kategorien innerlich notwendig und so intelligibel zu machen.

Für eine vollständige Interpretation von Hex. 17,28 müßten wir auch auf Fragen wie "die apologetische -rein defensive- und die pros-logetische -demonstrative- Funktion in der Theologie eingehen. Das ist hier ausgeschlossen. Hex.,

43)Hex. 4,16, 351b.

17,28 muß wahrscheinlich in Zusammenhang mit der "Theologia symbolica" des Dionysius gebracht werden, von welcher auch Thomas sagt:

Dionysius dicit in epistola ad Titum, quod symbolica Theologia non est argumentativa. 44)

Der dritte Einwand wäre die harte Kritik Bonaventuras an den Thesen der Ewigkeit der Welt und der Einheit des Verstandes. In diesem Zusammenhang setzt die Kritik an Aristoteles ein. (Cf., oben S.20, A 5) Die Haltung Bonaventuras der Philosophie gegenüber dürfte jedoch klar sein, wenn er die zwei kritisierten Thesen ausdrücklich als "improbus ausus investigationis philosophicae"⁴⁵⁾ oder als "luxuriatio metaphysicae" bezeichnet.⁴⁶⁾ Diese Texte gehen nicht gegen die Philosophie, sondern wiederum gegen ihren Mißbrauch.⁴⁷⁾

Abschnitt 2. Die philosophischen Elemente beim späteren Bonaventura.

Die Frage ist hier inwiefern Bonaventura "metaphysisch" oder "heilsgeschichtlich" denkt. Die Lösung dieser Frage hängt von der Bestimmung des Begriffes "heilsgeschichtlich" ab.⁴⁸⁾ Die Heilsgeschichte ist zunächst eine Tatsache, in der die Protagonisten mehr als in ihrem Sein, als Funktionen dieser Geschichte erscheinen. Diese Geschichte wird "heilsgeschichtlich" ausgelegt, wenn sie in ihrer Einheit bewahrt und Gott, Mensch und Welt -die Protagonisten- in ihrer religiösen Funktionalität zugunsten dieser Einheit dargestellt werden. Im Gegensatz dazu ist eine Theologie

44) De veritate, 22, 11 ad 8.

45) De decem praeceptis, 2, 24-25 (V, 514b)

46) Hex.5, 21, 357a

47) Hex. 4,1,349a. Cf: Quamvis aliquo modo veritas philosophiae dicatur esse eorum, ad hanc tamen habendam primo lux divina influxit in animos eorum et eosdem superillustravit. Roger Bacon, Opus majus, pars 2, cap. 5; vol. 1, 39.

48) Cf. Heilsgeschichte, (R. Schnackenburg) LThK, 5, 148-153 Ib. (A. Darlapp) 153-156. Formale und fundamentale Theologie. (K. Rahner) Ib. 4, 205-206.

"metaphysisch", wenn sie dieser Geschichte über die Erzählung ihrer geschichtlichen Elemente hinaus, einen ihr fremden Intelligibilitätshorizont sucht. In diesem der Geschichte fremden Intelligibilitätshorizont werden die Protagonisten der Geschichte von vorneherein als selbständig definiert und dann wird ihre Vereinigung zum ersten und letzten Problem.

Ein konkretes Beispiel für die Erhellung dieser Aussagen ist die Wandlung im Verständnis der Beziehungen Gott-Geschöpf. Die ersten Christen verstanden sie nicht als nachträgliche Beziehungen von zwei Seinsbereichen zueinander sondern als die zwei personalen Partner einer einzigen und gemeinsamen Aufgabe. Der Name Gott klang für die ersten Christen nicht als "actus purus" oder "esse subsistens", sondern als "der Vater im Himmel" alle Attribute Gottes hatten für die ersten Christen einen konkret erlebten, personalen Sinn.⁴⁹⁾

In der Scholastik -ohne eine große Angst vor den allgemeinen Charakterisierungen zu verschweigen- stellen sich die Beziehungen Gott-Geschöpf ganz anders dar. Gott ist das esse subsistens, d.h.: der Gott der Bibel ist zugleich die letzte Kategorie der Vernunft; Gott ist unendlich -die Grenze der Möglichkeiten des Denkens überhaupt-; dieses unendliche Seiende tritt -formallogisch- mit dem endlichen Seienden notwendig in Konflikt, denn Endliches und Unendliches schließen einander aus. Was also für die ersten Christen der Ausgangspunkt war, die geschichtliche Einheit Gott-Geschöpf, ist für den Scholastiker das Unerklärbare. Darüber hinaus werden in der Scholastik alle Beziehungen Gott-Geschöpf mit Hilfe des aristotelischen Begriffes "causa" gedacht. Die Ursachen sind im ganzen sechs: efficiens, materialis, formalis, exemplaris, instrumentalis et finalis. Keiner von diesen Begriffen umfasst die eigentliche Beziehung Gott-Geschöpf; die Scholastiker sahen es und bildeten gewisse Tabuformeln, die in ihrer Unverständlichkeit das Unverständliche sein lassen sollten; z.B.: das Sein des Geschöpfes steht in einem gewissen Abhängigkeitsverhältnis zum Sein Gottes. Gott ist in irgend einer Weise auch eine "innere Ursache"

49) Rahner K. Theos im Neuen Testament. Schriften zur Theologie, I, 3. Aufl. Einsiedeln Benzinger, 1988s.

des Geschöpfes. Dann aber käme nur in Frage die "causa formalis" denn die "materialis" ist ausgeschlossen; doch das ist wiederum unmöglich, sonst wäre Gott das Geschöpf selbst und das Geschöpf, Gott. Gott ist also nicht die formale Ursache des Geschöpfes; er kann auch nicht reine "causa exemplaris" sein, denn die Exemplarursache ist keine innere, sondern eine äußere; Gott ist also causa formalis und exemplaris zugleich und die Teilhabe der Geschöpfe am Dasein Gottes ist gleichsam formalis und exemplaris.

Die Analogie der metaphysischen Begriffe garantiert hier gewissermaßen die Erfassung der Eigenart der Beziehungen Gott-Geschöpf. Analogie ist schließlich nur die Aufforderung, die analogischen Begriffe zu verlassen und jedes "analogatum" in sich zu verstehen; aber dieses Verständnis der "analogata" im einzelnen kann nie das Schema und den Horizont des analogischen Begriffes voll überwinden; der Begriff "causa exemplaris" kann mit theologischem Inhalt und mit mystischer Erfahrung erfüllt sein, aber er bleibt als ontologische Grundlage und deshalb auch als Verständnishorizont der Beziehungen Gott-Geschöpf.

So im rein formalen Aspekt. Wenn man darüber hinaus bedenkt, daß die Heilsgeschichte keine gleichgültige, sondern eine religiöse ist, die in ihrer religiösen Eigenart nie von der Metaphysik adäquat erfasst werden kann, dann zeigt sich, daß eine Synthese zwischen Heilsgeschichte und Metaphysik eigentlich unmöglich ist. Gegen diese Synthese kann man immer einwenden: der Begriff Sein, der Metaphysik und Heilsgeschichte in analogischer Weise umfassen würde, würde einen rein formalen Charakter haben, d.h.: nachdem Religion und Metaphysik schon zwei Ganzheitshorizonte sind, wäre der Begriff Sein, der beide synthetisieren wollte, eine Art formalen Hutes über zwei von Grund auf getrennten Köpfen. Diese Skizze der Frage Heilsgeschichte-Metaphysik möge für unseren Zweck genügen. Zum Schluß dieses Kapitels sei nur thesenhaft gesagt: Bonaventura steht mitten in der Tradition der metaphysischen Theologie. Die Offenbarung wird von ihm in einem metaphysischen Horizont ausgelegt. Die Eigenart und den Aufbau dieses Horizontes haben wir in den nächsten Kapiteln zu zeigen

ZWEITES KAPITEL.

Die Auseinandersetzung um Bonaventuras Aristotelismus oder Augustinismus.

Die im Zusammenhang mit der Romantik, mit dem Positivismus und mit der Renaissance des katholischen Lebens im XIX Jahrhundert stehende Auferweckung der mittelalterlichen Philosophie hatte bereits 1889 zu einer beträchtlichen Anzahl von Veröffentlichungen geführt. Diese Arbeiten erreichten in den seit 1882 erscheinenden Ausgaben von Thomas und Bonaventura ihren Höhepunkt. Die verschiedenen Untersuchungen fanden ein maremagnum von unbekannter Literatur, von verschiedenen Meinungen und von harten Auseinandersetzungen vor, und es fehlte der methodische Faden, der dazu dienen sollte, die Hauptlinien in diesem Labyrinth zu entdecken und der Forschung eine Richtung zu weisen. Diesen Dienst leistete 1889 Franz Ehrle, indem er auf zwei grundverschiedene Richtungen der Universität Paris aufmerksam machte. Diese zwei Richtungen wurden von ihm Augustinismus und Aristotelismus genannt, und diese Klassifikation hat bis heute die ganze scholastische Forschung bedingt.

Ehrle sammelte Texte in denen die Unterscheidung und die Gründe der Unterscheidung zum Ausdruck kamen und so gelangte er zu einem Bild der zweiten Hälfte des XIII. Jhs. das folgendermassen schematisiert werden kann:

	{	Franziskaner,	{	offene Richtung bis D.Scottus
Augustinismus		Weltklerus		geschlossene: Spiritualien
			Frühere Dominikaner	

Aristotelismus: Albertus Magnus, Ulrich von Straßburg,
Thomas von Aquin.

Ehrle fährt fort, er habe nur versucht, "den Entwicklungsgang der Scholastik in seinen Hauptumrissen zu skizzieren ohne auf die besondere Gestaltung und Färbung der einzelnen Teile Rücksicht zu nehmen!" und er habe bewusst nur "die differenzierenden Merkmale hervorgehoben, ohne hier-

durch eine allseitig ihr ganzes Wesen umfassende Charakteristik geben zu wollen.¹⁾

Die nachfolgende Forschung hat die Schlagwörter Augustinismus und Aristotelismus in den verschiedensten Bedeutungen angewandt und hat neue Richtungen entdeckt, sodass die einfache Klassifikation von Ehrle auf allen Seiten gesprengt ist; was einst Licht war ist wieder Finsternis. Eine Arbeit über die Scholastik muß heute mit dem scholastischen "maremagnum" selbst rechnen und noch dazu mit einem neuen Labyrinth von Klassifikationen des scholastischen Denkens. Wir beginnen also mit einer Klassifikation der Klassifikationen.

Im grossen und ganzen verfügen wir heute über eine unitarische, über eine dualistische und über eine trialistische Anschauung des dreizehnten Jahrhunderts. Die erste sieht das 13. Jh. als eine Entwicklung des Aristotelismus in verschiedenen Stufen und Konkretionen; die zweite sieht im Augustinismus und im Aristotelismus zwei von Grund auf verschiedene Philosophien und die dritte zählt zu diesen beiden den "Averroismus" als eine dritte gleich ursprüngliche Denkrichtung.

Für eine endgültige Würdigung der trialistischen Theorie fehlen noch zwei Voraussetzungen: zunächst noch die Texte. Wir vermissen noch Schriften von Siger de Brabant und Boece de Dacie. Zweitens: es fehlt noch eine synthetische Arbeit über die eigentlichen Grundlagen des "averroistischen" Denkens. Sollte diese Grundlage darin bestehen, daß bei Siger de Brabant und Boece de Dacie das Bewußtsein einer von der Theologie unabhängigen Philosophie erstmals im Mittelalter aufgeht, dann wäre die trialistische Anschauung des 13. Jhs. die einzig richtige, denn diese packt die Scholastik bei ihrem Hauptproblem und sieht bei Thomas, Bonaventura und Siger drei ursprüngliche nicht aufeinander zurückführbare Antworten auf dieses Hauptproblem. Auf diese Fragen werden wir im Laufe dieser Arbeit nicht eingehen. Wir beschäftigen uns nicht hauptsächlich mit den Beziehungen Phi-

1) Ehrle F. Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des dreizehnten Jahrhunderts. S. 606-607.

losophie-Theologie, sondern mit der Existenz und dem Aufbau der Metaphysik Bonaventuras; deshalb können wir von vornherein von dieser trialistischen Anschauung absehen.

Die zwei anderen können "Entwicklungstheorie" und "Parallelentheorie" genannt werden.

1.- Entwicklungstheorie.

Entwicklungstheorie ist die Anschauung, die das 13. Jahrhundert als den Prozess der Durchsetzung des Aristoteles und der Ausgestaltung des christlichen Aristotelismus beschreibt. Die Hauptvertreter dieser unitarischen Anschauung sind Maurice de Wulf²⁾ und Fernand van Steenberghen.

Die Forschung van Steenberghens geht von zwei Unterschieden aus: der erste ist der Unterschied zwischen "Philosophie als wissenschaftlicher Philosophie, und Philosophie als synthetischer Weltanschauung"; der zweite ist der Unterschied zwischen dem Unterricht der philosophischen und der theologischen Fakultät in Paris. Um ein möglichst umfassendes Bild zu geben beschränkt sich van Steenberghen nicht auf die zweite Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts, sondern verfolgt das Aufgehen des Aristotelismus seit dem Bekanntwerden der physischen, metaphysischen und ethischen Schriften. Mit der Hilfe dieser Unterscheidungen zieht van Steenberghen folgende Schlußfolgerungen:

A) Im allgemeinen.

a) Die erste Hälfte des 13. Jhs.

"On the philosophical plane Augustinianism was non-existent during the first half of the century... Only on the theological plane can there be any question of Augustinianism among the theologians of this period... So the historians who oppose the trend introduced by St. Albert and St. Thomas to the "traditional Augustinian" trend, do not realize that the philosophico-theological movement prior to 1250 is neither traditional nor essentially Augustinian. It came to birth about 1225-1230... Aristotle was its main inspiration, but many secondary sources joined up with the traditional doctrines of Latin Theology, of which St. Augustine was the principal source. In short what is commonly called pre-thomist Augustinianism is the teaching of the Faculty of Theology, in the state at which it had arrived about 1230 under the influence of philosophy" 3)

2) M. de Wulf: Courants doctrinaux... 34 (1932) 5-20

3) van Steenberghen: Aristotle in the West... 129-130.

b) Die Stufen in dieser Entwicklung des Aristotelismus sind für van Steenberghen folgende:

Eclectic Aristotelianism (mit neuplatonischen Elementen) 1200-1250.

Augustinian Aristotelianism = Bonaventura.

Radical Aristotelianism = Siger de Brabant.⁴⁾

B) In bezug auf Bonaventura.

a) Die Grundposition Bonaventuras:

His basic positions are genuinely Aristotelian...and exceedingly large part of the philosophy bequeathed to the world by Aristotle has been inherited by Bonaventure.⁵⁾

b) Gegen die Parallelentheorie.

Au plan de la philosophie proprement dite, on ne pourra parler de deux philosophies antagonistes qu'après 1270, lorsque les théologiens conservateurs, parmi les-quels les disciples de St. Bonaventure s'appliqueront à forger un système philosophique d'inspiration augustinienne destiné à tenir en échec le thomisme. Ce neo-augustinisme, qui donnera naissance au scotisme n'existe qu'en germe dans l'oeuvre de St. Bonaventure.⁶⁾

c) Für die Entwicklungstheorie.

Thomas d'Aquin a eu conscience de substituer à l'aristotélisme néoplatonissant et encore éclectique du maître franciscain un système philosophique plus vigoureux et plus cohérent. En d'autres mots, nous sommes ici en présence de deux phases succesives et non de deux formes paralleles de la pensée chrétienne au XIII. siècle; aux yeux de l'historien, la seconde constitue un progrès par rapport à la première. ⁷⁾

2.- Parallelentheorie.

Als erster Vertreter dieser Theorie wäre F. Ehrle zu nennen. Mit ihr haben sich M. Grabmann und J. Pelster verstanden lassen, und sie ist eine Hauptthese im historischen Denken von Etienne Gilson. Deshalb wollen wir ihn hier als den heutigen Hauptvertreter dieser Theorie nehmen. Deutlicher und kürzer als jede Darstellung seines Denkens über diesen Punkt sind seine Worte selbst:

4) Van Steenberghen: The philosophical movement...38-95; Siger de Brabant, II, 393-432. Cf. Crowley: R. Bacon, Rev-neoscol. 41(1939)648-650.

5) Aristotle in the West...162.

6) Siger de Brabant...II, 486, A 1.

7) Ib. 485.

a) Das Verhältnis der thomasischen und bonaventuranischen Philosophie zueinander.

"Sans doute, nier leur accord fondamental serait absurde; ce sont deux philosophies chrétiennes et chaque menace contre la foi les trouve unies pour faire front contre elle... Mais si ces deux philosophies sont également chrétiennes... elles n'en restent pas moins deux philosophies. ... La philosophie de St. Thomas et celle de St. Bonaventure se complètent comme les deux interprétations les plus universelles du christianisme, et c'est parce qu'elles se complètent, qu'elles ne peuvent ni s'exclure ni coïncider" 8)

b) Der Kernpunkt des Unterschiedes zwischen beiden Philosophien.

"S'il fallait indiquer le point critique où s'effectue la dissociation entre l'ancienne scolastique et la nouvelle, c'est sans doute la théorie de la connaissance qu'il conviendrait de choisir. Avant St. Thomas d'Aquin l'accord est à peu près unanime pour soutenir la doctrine augustinienne de l'illumination divine; après St. Thomas d'Aquin cet accord cesse d'exister... Que St. Bonaventure ait enseigné l'illumination divine et la connaissance dans les raisons éternelles, le fait est hors de question. 9)

3.- Vermittlungsversuche.

In einer Übersicht über diese Auseinandersetzung wendet sich R. Roch gegen die extremen Haltungen, sowohl die von Gilson, als auch die von Steenberghen. Weder darf das Denken Bonaventuras dem Aristotelismus als ein Gegensystem gegenübergestellt werden, noch darf man den bonaventuranischen Aristotelismus übertreiben. Nach R. Roch hat P. Robert die richtige Mitte erreicht, indem er einfach die Existenz einer Philosophie bei Bonaventura feststellt, die völlig in Dienst der Theologie gestellt wird.¹⁰⁾

P. Leo de Veuthey hat sich entschieden für die These Gilsons ausgesprochen und hat van Steenberghen beschuldigt, tote Formeln ohne Geist bei Bonaventura gelesen zu haben. Der Geist der bonaventuranischen Philosophie ist nach Veuthey deutlich augustinisch.¹¹⁾

8) Gilson E. La philosophie de St. Bonaventure... 396.

9) Id. Pourquoi St. Thomas a critiqué St. Augustin... 5 u. 89ff.

10) Roch R. The Philosophy of St. Bonaventure. A controversy. FracStud. 19(1959)226. Cf.: Robert P. Le problème de la philosophie bonaventurienne. Laval Theologique et philosophique 6(1950)145-163. 7(1951)9-58.

11) Veuthey L. de: Les divers courants... 634.

Ratzinger, der den Antiaristotelismus Bonaventuras herausgestellt hatte, betont zugleich: "Bonaventura beabsichtigt eben gar nie Augustinist zu sein".¹²⁾

In der Frage ob Bonaventura ein Aristoteliker oder ein Augustinist sei, finden wir also alle möglichen Antworten vor: Bonaventura ist Aristoteliker, (V. Steenberghen), ist Augustinist (Gilson), ist das Eine und das Andere (Roch), ist weder das Eine noch das Andere (Ratzinger). Bevor wir uns für die eine oder für die andere Meinung entscheiden, wollen wir zwei Punkte erklären: a) den Sinn der Frage; b) den Sinn der Wörter Aristotelismus und Augustinismus.

a) Der Sinn der Frage über den mittelalterlichen Aristotelismus oder Augustinismus.

Es handelt sich nicht mehr um reflexe Haltungen zu Aristoteles oder zu Augustinus. Eine bewusste feindliche Haltung zu einem Denker schließt nicht eine grundsätzliche Übereinstimmung in den Grundlagen des Denkens selbst aus.

Es handelt sich auch nicht um die Meinung des Thomas oder des Bonaventura über bestimmte Thesen und Fragen, die keine metaphysische Relevanz besitzen. Metaphysische Relevanz fehlt in Fragen, die in sich und in ihren logischen Auswirkungen begrenzt sind und das Sein als solches unangestastet lassen, und in Fragen von rein akzidentellem Charakter. So kann es sein, daß Thesen, die um 1270 heftige Auseinandersetzungen ausgelöst haben, heute wohl eine köstliche Speise für die Gelehrsamkeit, aber vollkommen unbedeutsam für die Philosophie sind. 13)

Weniger noch haben wir es hier, mit einer Quellenfrage zu tun. Nehmen wir hier zunächst an, die Illumination sei die Hauptthese des mittelalterlichen Augustinismus; dann muß man zugeben, daß diese Lehre in der Lehre des "intellectus agens separatus" von Aristoteles ihren Vorgänger hat. Umgekehrt; der Aristoteliker Thomas von Aquin bejaht die Möglichkeit einer ewigen geschaffenen Welt nicht aus aristotelischen Gründen, sondern aus dem christlichen Grund,

12) Ratzinger J. Die Geschichtstheologie...158

13) Und umgekehrt, Thesen, von denen man überhaupt nicht sprach können sich heute als der tatsächliche Grund aller Unterschiede erweisen.

daß Gott ewig der Schöpfer ist und ewig sein Effekt setzen kann.

Ob die thomasische und die bonaventuranische Philosophie im Grund eine ist. oder ob beide Denker zwei verschiedene Philosophien entwickelt haben, kann nur entschieden werden, wenn man auf den Grund aller Einheit und aller Verschiedenheit in der Philosophie achtet, nämlich: auf die Auffassung vom Sein als Sein. Die Bezeichnungen Aristotelismus und Augustinismus werden richtig sein, wenn man feststellen kann, daß die zwei Auffassungen vom Sein -die thomasische und die bonaventuranische- jeweils auf den aristotelischen und den augustininischen Horizont vom Sein zurückgeführt werden können; ob Thomas und Bonaventura unmittelbar aus diesen Quellen schöpfen oder nicht, ob sie sich reflex auf diese Quellen berufen oder sich gegen diese Quellen wenden, spielt keine Rolle. Nicht die persönlichen Haltungen, sondern der tatsächliche -oder vermutete- Zusammenhang der Ideengeschichte gehen uns hier an.

b) Der Sinn der Wörter Aristotelismus und Augustinismus.

F. Ehrle begründete seine Klassifikation in einer Sammlung von Texten, in denen die Haltung der Denker zu Aristoteles und zu Augustinus zum Ausdruck kam. Aristotelismus bedeutet also für Ehrle Stellungnahme zu Aristoteles.

Van Steenberghen beschreibt das ganze 13. Jahrhundert als eine Entwicklung des Aristotelismus, welche die neuplatonische Tradition allmählich verdrängt und nach 1250 das Hauptelement der "wissenschaftlichen Philosophie" bildet.

Die "wissenschaftliche Philosophie" ist nach v.Steenberghen die "philosophische Technik" d.h. ungefähr, die philosophische Terminologie. Nimmt man das Wort Aristotelismus in diesem Sinn, dann ist die These v. Steenberghens unanfechtbar: weder Thomas noch Bonaventura, weder der Aristotelismus noch der Augustinismus entziehen sich dem aristotelischen Einfluß. Die aristotelische Terminologie wird zwar auf einen neuen Inhalt angewandt, aber die Terminologie schematisiert den Inhalt und gewährt ihm einen neuen Verständnishorizont so, daß in allen neuen Bedeutungen des Wortes die Grundbedeutung des aristotelischen Wortes mitklingt. Diese unfähiglich harmlose Annahme fremder Terminologien führte

zur Metaphysizierung des Christentums, die im mittelalterlichen Denken gipfelt. Indem Bonaventura, genauso wie Thomas eine metaphysische Theologie hinterlassen hat, und die ontologischen Grundlagen dieser Theologie aristotelisch sind, ist er gewissermassen ein Aristoteliker.

Mit diesem Zugeständnis haben wir die Vorzüge aber zugleich die Grenzen der Meinung v. Steenberghens anerkannt; denn es gibt wohl eine "philosophische Technik", aber es wäre vollkommen falsch, sich mit dieser Auffassung von Philosophie zu begnügen. Die echte Philosophie ist vielmehr das, was v. Steenberghen "synthetische Anschauung der Welt" nennt. Auf die Philosophie in diesem Sinn bezieht sich Gilson, wenn er den scharfen Unterschied zwischen Thomas und Bonaventura herausarbeitet und auf diesen Sinn von Philosophie werden wir uns im Folgenden beziehen.

Nun entsteht die Frage: Ist es möglich, bei Bonaventura eine Denksynthese festzustellen, die grundsätzlich verschieden von der thomasischen Synthese ist? Wo liegen die Grundlagen dieser Synthese?

John Peckham hatte geschrieben: Cum doctrina duorum ordinum in¹⁴⁾ omnibus dubitabilibus sibi poene penitus hodie adversetur. Der Text von Peckham läßt schon die "indubitabilia" beiseite. Diese Übereinstimmung in den "indubitabilia" sagt uns, daß wir vom Aristotelismus und Augustinismus nur auf christlicher Grundlage sprechen können, aber sie entscheidet nicht gegen die Existenz von zwei verschiedenen Philosophien; denn der Unterschied zwischen den Philosophien kommt nicht vom erblickten Inhalt, sondern von der Weise des Erblickens her.

Verschiedene Philosophen und Historiker¹⁵⁾ haben versucht diesen Unterschied zwischen den Philosophien faßbar zu machen, sie haben verschiedene Listen von Thesen vorgeschlagen und glauben, mit diesen Thesen die Ursprünglichkeit des bonaventuranischen dem thomasischen Denken gegenüber zu erfassen.

14) Peckham J. Cf. Denifle-Chatelain: Chartularium...I, 627. Ehrle F. John Peckham, über den Kampf...175.

15) Mateo de Aquasparta, De cognitione, 5, S.302. Mandonnet P: Siger...55ff.
B.M.R. Qu'est-ce que l'augustinisme? France franciscain 18(1935)423-428.

Ob und inwiefern das zutrifft, wollen wir jetzt anhand der -unter den von uns bekannten- vollständigsten Liste analysieren sie zählt 9 Thesen auf:

- 1.- L'intime union de la philosophie et de la theologie
- 2.- L'identité substantielle de l'âme et de ses facultés
- 3.- L'autonomie plus grande de l'âme par rapport au corps
- 4.- La primauté de la volonté
- 5.- L'activité de la connaissance aussi bien sensible que l'intelligible.
- 6.- L'importance de l'expérience dans la connaissance
- 7.- L'intuitionisme, l'interiorité, le concrétisme, éléments essentiels de l'augustinisme, sont à leur tour, une conséquence de ce besoin d'expérience antithétique de l'abstraction intellectualiste.
- 8.- L'hylemorphisme universel et la pluralité des formes.
- 9.- Mais l'élément caractéristique essentiel de l'augustinisme est l'illumination qui donne à la philosophie de St. Bonaventure son aspect d'augustinisme achevé. 16)

4.- Die tatsächliche Tragweite Dieser Thesen als Unterscheidungskriterium zwischen beiden Philosophien.

1.Über die Beziehungen Philosophie-Theologie haben wir bereits gesprochen und werden im 5. Kapitel ausführlicher sprechen.¹⁷⁾

2.Das ist eine Frage in der die Scholastiker mit vielen Aprioris gespielt haben. Für Thomas von Aquin muß zwischen der Seele und ihren Potenzen ein Realunterschied bestehen. Die Argumente für diese thomasische These sind: wenn dieser Realunterschied nicht bestehen würde, dann wäre die Seele "immediate operativa" ihr "esse und operari" wären dasselbe. das ist aber eine Eigentümlichkeit Gottes. Wenn also der Realunterschied nicht besteht dann ist die Seele "actus purus!" In diesem Argument hat sich eine apriorische Auffassung von Substanz, Akt und Potenz gegen die Erfahrung der Einheit der Persönlichkeit in jeder Handlung durchgesetzt.

Das zweite Argument von Thomas für den Realunterschied beruht auf der Erfahrungstatsache, daß die Seele verschiedene, z.T. sich widersprechende Akte vollzieht, und sie können nur von realverschiedenen Potenzen vollzogen werden. Dieses Argument erfaßt richtig die verschiedenen Funktionen

16) Veuthey L. de: a.a.O...630-632.

17) Aufschlußreiches darüber: Boehner Ph. The System of Metaphysics of Alexander of Hales, FrancStud 26(1945)366-414.

der Seele als solche; doch aus diesen Funktionen ontische, statische von der Seele realverschiedene Potenzen zu machen, ist ein ungerechtfertigtes Apriori.

Derselben Erfahrung der sich widersprechenden Akte, jedoch ohne Gefährdung der Einheit der Persönlichkeit wird Bonaventura ohne solche Aprioris gerecht: die Funktionen sind realverschieden untereinander, das bedeutet aber nicht, daß sie verschiedene Seiende zwischen den konkreten Akten und der Seele sind.¹⁸⁾

Ohne Realunterschied zwischen der Seele und ihren Potenzen war für Thomas der Unterschied zwischen Gott und Geschöpf nicht gewährleistet. Über die Tragweite dieser Frage denkt Bonaventura folgendermassen:

"Praedicta quaestio plus continet curiositatis quam utilitatis, propter hoc quod sive una pars teneatur sive altera, nullum praejudicium nec fidei nec moribus generatur" 19)

Man muß auch daran denken, daß der thomasische Realunterschied sehr schwer zu interpretieren ist. Die Potenzen sind nicht bei Thomas fassbare, trennbare Akzidenzien; sie sind "proprium, das quantum praedicabile!" Kurz: beide Denker -Thomas und Bonaventura- werden der Erfahrung der Einheit der Persönlichkeit gerecht; indem Thomas mehr die statischen Begriffe Substanz, Akt und Potenz anwendet gerät er in einen Konflikt zwischen den Begriffen und der Erfahrung, die sich in diese Begriffe nicht einfangen läßt. Die Tatsache, daß diese Frage in den Beziehungen Gott-Geschöpf für Thomas kapital und für Bonaventura völlig unbedeutsam ist zeigt uns wie verschieden die Grundlagen beider Denker sind; obwohl diese These nicht genügt, um diese Grundlagen zu bestimmen.

3. Die Beziehungen Körper-Seele.

Auch diese These stellt keinen richtigen Wink für den Unterschied zwischen Aristotelismus und Augustinismus dar.

18) II Sent. D 24, pars 1, a 2, q 1; (II, 559). Ib, D 25, p 1, a 1, q 2 in corpore. Cf. Eijdsen F. de: La distinction de la substance et de ses puissances...170. Luyckx B.A. Die Erkenntnislehre...88.

19) II Sent. 24, 1, 2, 1, (II, 559). Eine andere Interpretation dieses Textes, Lutz E: Die Psychologie Bonaventuras... 117.

Für Thomas ebensowenig wie für Bonaventura erschöpft sich die Rolle der Seele darin, Form des Leibes zu sein. Beide geben zu, daß die Verbindung von Seele und Leib eine "unio naturalis" ist; keiner von beiden ist jedoch frei von einer gewissen Feindschaft gegenüber dem Leib. Ob diese Feindschaft griechischen oder christlichen Ursprungs ist, mögen andere entscheiden, unbestreitbar ist jedoch die Tatsache, daß in der thomasischen Auffassung der Materie und des Leibes neben der ontischen Negativität aristotelischen Herkommens auch die moralische Negativität des paulinischen "Fleisches" mit im Spiel ist.

Mit dieser Bemerkung beabsichtigen wir nicht, aus Thomas einen Manichäer zu machen, sondern nur zu betonen, daß sobald Thomas und Bonaventura die apriorischen Definitionen von Seele und Leib und die zwischen ihnen apriori geöffnete Kluft heranziehen, die Einheit der Persönlichkeit zerstört wird. Die Scholastiker entwickeln so etwas wie eine "Metaphysik der Leiblichkeit"; wenn sie uns die "Phänomene" -passiones animae, Erkennen, Wollen- beschreiben, wenn sie aber von den apriorischen Begriffen ausgehen, dann müssen sie die Allmacht Gottes zu Rate ziehen, um die "unio naturalis" zu retten.²⁰⁾

4. Die Frage des Voluntarismus wird uns später beschäftigen.

Die unter NN. 5, 6 u. 7 aufgeschriebenen Thesen sind so abstrakt und mit so mehrdeutigen und dunklen Worten -aktiver, passiver Charakter der Erkenntnis, Intuitionismus, Abstraktionismus- ausgedrückt, daß sie als mögliche Unterscheidungskriterien völlig ungültig sind.

These N. 8 enthält das "famosissimum binarium": die Frage nach der Materialität der geistigen Seienden und nach der Einheit oder Pluralität der Formen im selben Seienden. Die Engeln sind für Thomas unmateriell, reine Formen, und doch -im Gegensatz zu Gott- zusammengesetzt, weil bei ihnen der Realunterschied zwischen "essentia et esse" besteht.

20) Über dieses Thema bei Bonaventura Cf. Gilson E. La philosophie de St. Bonaventure... 262ff.

Szűcs E. St. Bonaventure et le problème du rapport entre l'âme et le corps... 310.

Bonaventura hat den thomasischen Unterschied zwischen "essentia et esse" mit dem Begriff "esse ab alio" gleichgestellt und auf diese Weise mißverstanden.²¹⁾

Die ausdrückliche Stellungnahme von Thomas zu dieser Auseinandersetzung lautet:

"Si quis concludere velit animam esse ex materia compositam per hoc quod recipit vel patitur, manifeste ex aequivocatione decipitur. Sic ergo manifestum est rationem praedictam esse frivolum. 22)
...Ne fiat vis in verbis. 23)

Das heisst: die erste These des "famosissimum binarium" ist für Thomas ein Wortspiel.

Wie steht es nun mit der zweiten?²⁴⁾ Unsere Antwort auf diese Frage ist die Antwort von Gilson:

"Si l'on demande comment St. Bonaventure peut avoir enseigné la pluralité des formes, on ne devra jamais raisonner, comme si les formes en question étaient les formes thomistes, et c'est précisément parce que l'on commet cette erreur de point de vu, qu'on voit dans cette partie de sa doctrine un aristotélisme inconséquent ou incomplètement développé. Le terme de forme est d'origine aristotélicienne chez Bonaventure, mais la notion ne l'est pas. 25)

Ergebnis: Auch die zweite These des "binarium" ist ein Wortspiel.

21) "Nec valet id quod dicitur, quod composita est pro eo quod est ab alio, quia esse ab alio compositionem non facit; quia tunc filius esset compositus, cum sit a Patre, et Spiritus Sanctus ab utroque" Bonaventura, Hex.2,25,340b. Cf. Lutz E. Die Psychologie...15, A 2.

22) Thomas, Quaestio Disputata De anima, 6. Cf. Freile G. Historia de la Filosofía...717.

23) Thomas, De Spiritualibus creaturis, 1.

24) Über die Auseinandersetzung um die Pluralität der Formen Cf. Zavalloni R. Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes, Louvain, 1951.
Cf. Mattaeus de Acquasparta: "In uno et eodem homine sunt plura esse, quia plures formae substantiales, perficientes secundum diversos gradus essendi, et per quas ponitur in diversis generibus gradatim ordinatis, secundum communem sententiam magistrorum parisiensium...In eodem ponimus plures formas, tamen ad invicem ordinatas, et plura esse eodem modo ad invicem ordinata, quae tamen non plurificant esse sive existentiam. Et contrarium hujus a magistris parisiensibus est tanquam minus sanum et consonum fidei reprobatur" De Incarnatione, q 9, 180.

25) Gilson E. La philosophie de St. Bonaventure...266-267.
Daß wir in all diesen Thesen kein grundsätzliches Kriterium für die Unterscheidung Aristotelismus-Augustinismus einsehen, will nicht sagen, daß sie mit dem grundsätzlichen Kriterium nicht zur Unterscheidung beitragen.

These 9. Die Illumination.

Die bisher analysierten Unterscheidungskriterien waren nicht ertragreich genug; sie betrafen nicht die Grundlagen des thomasischen und des bonaventuranischen Denkens und in den meisten Fällen sagten sie dasselbe mit verschiedenen Worten oder umgekehrt. Erst mit der Frage der Illumination stoßen wir tatsächlich auf eine Grundfrage, und erst in ihr kann keine Einigung zwischen Thomas und Bonaventura erzielt werden. Diese zwei Aussagen werden in den drei nächsten Kapiteln nachgewiesen; hier als Schluß dieses expositiven Kapitels wollen wir ein Wort zu zwei prinzipiellen Einwänden sagen.

a) Der Einwand von Ratzinger.

"Vor allem fehlt in diesem Kanon des Antiaristotelismus völlig eine Lehre, die man vielfach als die zentrale Unterscheidungslehre von Augustinismus und Aristotelismus hinstellt: die Erleuchtungslehre. Sie wird in der ganzen Auseinandersetzung mit keinem Wort erwähnt" (26)

Daß diese Lehre in der ganzen Auseinandersetzung nicht erwähnt wird, sollte kein Einwand sein. Die Grundlage eines Denkens braucht nicht in konkreten Formulierungen zur Sprache zu kommen.

b) Der Einwand von M. de Wulf.

"Quels que soient les liens entre Avicenne et Augustine dans la theorie de l'illumination divine telle que M. Gilson l'expose, on ne peut, sans fausser et sans repettiser les conflits philosophiques du 13. siècle, faire de cette doctrine le nœud vital des discussions, le point de rupture de l'augustinisme et du thomisme. La repudiation par St. Thomas de la theorie de la connaissance basée sur l'illumination divine n'est pas l'événement primordial qui explique l'apparition de la synthèse puissante dont il est l'auteur!" (27)

M. de Wulf sah den echten Unterschied nicht in der Erkenntnislehre, sondern in einigen ontologischen Thesen, die er selber aufzählt. Für ihn war es ein Anachronismus, zu glauben, daß die Erkenntnislehre - die in der neuzeitlichen Philosophie eine Hauptfrage war - als Unterscheid-

26) Ratzinger J. Die Geschichtstheologie... 139.

27) Maurice de Wulf: L'augustinisme avicennisant, Rev Neoscol. 33(1931)16. Cf. Van Steenberghen, Siger de Brabant, II, 362.

ungskriterium zwischen zwei scholastischen Denkern hingestellt werden kann.²⁸⁾

Gegen diesen Einwand ist zu erwidern, daß die Erkenntnislehre, wohl ein modernes Problem in ihrem kritischen aber ein uraltes Problem in ihrem logischen und metaphysischen Sinn ist.

Die Hauptschwierigkeit des Wortes Illumination besteht in ihrem metaphorischen Charakter. Eine Erklärung dieser Metapher kann nur auf Grund der hinter der Metapher steckenden Erfahrung gewonnen werden. Die Illumination ist eine Art Mitwirkung und Gegenwart Gottes im Augenblick der Erkenntnis. Diesen Augenblick nennen wir Erkenntniszustand, um der scholastischen Auffassung der Erkenntnis als "actio immanens" gerecht zu werden.

In diesem Erkenntniszustand sind viele Elemente zu unterscheiden.²⁹⁾ All diese Elemente teilen wir in zwei Kategorien ein und belegen sie mit den -gefährlichen-Kennzeichnungen: objektive und subjektive Elemente. In der Analyse dieser Elemente werden wir die Momente feststellen, für welche Bonaventura die Erleuchtung Gottes verlangt oder aus welchen er die Erleuchtung deduziert.

28) M. de Wulf, ib. 29. "Die Erkenntnislehre als ein ausgebildeter Zweig der philosophischen Wissenschaft bildet keinen Bestandteil des scholastischen Systems"
Grabmann M. Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthaeus v. Aquasparta. Theologische Studien der Leo-Gesellschaft, Wien, 1906, 29. Cf: Lutz E. Die psychologie Bonaventuras...191.

29) "Intelligens in intelligendo ad quatuor potest habere ordinem, scilicet ad rem quae intelligitur, ad speciem intelligibilem qua fit intellectus in actu, ad suum intelligere et ad conceptionem intellectus" Thomas, De potentia Dei, 8,1. Cf. De veritate, 1,9.

DRITTES KAPITEL.

Die Erleuchtungslehre und die subjektiven Elemente der Erkenntnis.

In jedem Erkenntniszustand sind folgende Elemente zu unterscheiden: einerseits: der erkennende Verstand¹⁾ selbst, das Selbstbewusstsein der erkennenden Person im Erkenntniszustand - "Gedächtnis" in der augustinischen Terminologie - die ursprüngliche persönliche Freiheit, der "Zustand" des Verstandes dem erkannten Gegenstand gegenüber - Zweifel, Vermutung, Gewißheit - der eigene moralische Lebensentwurf des Erkennenden - synderesis-.

Andererseits: die "operationes mentis" als solche, der erkannte Gegenstand selbst, die Wahrheit - Richtigkeit der Erkenntnis, das Sein, in dessen Einheit und in dessen Horizont sich die Erkenntnis vollzieht.

All diese Momente dürfen mit vollem Recht jeweils subjektive und objektive Elemente des Erkenntniszustandes genannt werden. Die Wörter subjektiv und objektiv sind hier frei von jeder kritischen Anspielung; unsere Unterscheidung ist nur eine Feststellung von erfahrbaren Elementen; Subjektivismus und Realismus im kritischen Sinn sind nachträgliche Interpretationen dieser Erfahrung.

Die Erleuchtungslehre und die Lehre vom "intellectus agens" sind ebenfalls nachträgliche Interpretationen derselben Erfahrung; daher verlangt zweierlei ein Verständnis dieser Lehren: die Erfahrung zu bestimmen und die apriorischen Grundüberzeugungen, die zu der jeweiligen Interpretation führen, festzustellen.

1. Intellectus agens und Illumination.

Der berühmte Text von Aristoteles über den "intellectus agens"²⁾ harret noch einer befriedigenden Interpretation.³⁾ Der Text ist eine Mischung von erfahrbaren und apriorischen Elementen. Apriorisch sind dabei die zwei Grundbe-

1. Verstand übersetzt in diesem Zusammenhang den scholastischen "intellectus" ohne auf den idealistischen Unterschied zwischen Verstand und Vernunft anspielen zu wollen.
2. Aristoteles, De anima, III, 5, (430a, 10-25)
3. Cf. Wilpert, Die Ausgestaltung... 447-462. M. de Corte, La doctrine de l'intelligence chez Aristote, Paris, Vrin, 1934.

griffe:actus et potentia. Die Bestimmungen des intellectus agens *-χρησιτός καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής-* sind unverständlich solange wir nicht wissen, wie wir in diesem Zusammenhang die allgemeinen und analogen Wörter "actus-potentia" verstehen müssen. Das Gleiche gilt vom Unterschied zwischen beiden, *-intellectus agens et possibilis-* wie er von Aristoteles am Ende des Kapitels beschrieben wird; denn für das Verständnis eines Unterschiedes müssen wir mindestens ein Extrem des Unterschiedes kennen, um es als Anhaltspunkt hinstellen zu können.

Zwei Winke zum Verständnis im aristotelischen Text selbst;

1. Das Beispiel: Der "intellectus agens" ist *ὅσον τὸ φῶς· τρόπον γὰρ τίνα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργεία χρώματα.*

....Aus diesem Beispiel ist es richtig, folgenden Schluß zu ziehen: wenn im Erkenntniszustand ein zwischen dem konkreten Gegenstand und dem konkreten Subjekt waltendes Element festzustellen ist, in dessen Raum sich die Einheit Subjekt-Objekt -die Erkenntnis-vollzieht, dann ist dieses Element der "intellectus agens" von Aristoteles.

2. Die Bestimmung des Wissens an sich: *τὸ δ' αὐτὸ ἔστιν ἢ κατ' ἐνεργείαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι, ἢ δὲ κατὰ θύραμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἐνί, ὅπως δὲ οὐ χρόνῳ.*

Obwohl im Einzel-

nen das Nichtwissen dem Wissen vorausgeht, das Wissen ist an sich das Erste. Dieses erste Wissen an sich ist der "intellectus agens". Die Erfahrung, die zu dieser Aussage Anlaß geben konnte ist die, daß jedes konkrete Wissen im Raum eines immer vorausgehenden Wissens erscheint; und jedem Wissen überhaupt geht das Seinsverständnis, die Selbsterleuchtung des Geistes voraus. Unbekannt bleibt für uns wie sich Aristoteles die nähere Gestalt dieses "intellectus agens" vorgestellt hat: der "intellectus agens" kann eine Art erleuchtenden Gottes sein, oder aber kann -wie das analoge Sein und das analoge Gute bei Aristoteles- ein reines "An sich" sein, das jeweils in den verschiedenen Erkennenden eine konkrete Gestalt nimmt. Für und gegen beide Interpretationen gibt es Anhaltspunkte im Text selbst. Dieser Horizont der Interpretation der Erfahrung kann hier unentschieden bleiben; es genügt zu wissen: der "intellectus agens" will bei Aristoteles das Absolutheitsmoment des Erkenntniszustandes erklären; bei Aristoteles ist es unmöglich, zu bestimmen, ob der "intel-

lectus agens" einen psychologistischen -gar magischen- oder einen rein funktionellen und ontologischen Charakter hat. Trifft das erste zu, dann ist Aristoteles ein Vertreter der Illuminationslehre; ist die zweite Auffassung die richtige, dann ist Aristoteles kein Gegner der Illumination, er ist einfach in einem Seinshorizont, der mit Erleuchtung Gottes nichts zu tun hat.

Über die Lehre des "intellectus agens" bei Thomas von Aquin lässt sich in kurzen Thesen nichts sagen. Man pflegt, diese thomasische Lehre als einen Gegenpol zur augustinischen Erleuchtungslehre anzusehen. Diese Anschauung ist durchaus richtig, dennoch muß man sagen, daß nicht die Lehre des intellectus agens als solche, sondern die typisch thomasische Interpretation dieser Lehre der Gegenpol der Illumination ist. Das Absolutheitsmoment der Erkenntnis ist für Thomas eine "participatio luminis divini", aber eine Teilnahme, die wie das intellektuelle Geschöpf selbst in ihrer Kreatürlichkeit selbständig ist. Für Bonaventura⁴⁾ ist dieses Absolutheitsmoment keine "participatio", sondern die Gegenwart Gottes selbst, deshalb weiß er eigentlich nicht, was er mit dem "intellectus agens", von dem er spricht, und dessen Existenz er anerkennt, anfangen kann. In der bonaventuranischen Beschreibung des "intellectus agens" nimmt dieser keine psychologistische Funktion -Entmaterialisierung des physisch Materiellen, Verallgemeinerung des Singulären- ein, wie es bei Thomas der Fall ist. Der "intellectus agens" ist bei Bonaventura eine "Tabuformel", die der göttlichen Illumination gegenüber und neben dieser, die Selbständigkeit der menschlichen Erkenntnis gewährleistet.⁵⁾ Bonaventura teilt nicht die Identifizierung des "intellectus agens" mit Gott, -Augustinisme avicennissant nach Gilson- er lehnt sie auch nicht ab,⁶⁾ behält aber die Lehre des "intellectus agens" als Garantie gegen jeden verdächtigen Ontologismus. Die Lehre des "intellectus agens" wird dann, wie die Begriffe partici-

4) Bonav. II. Sent, D. 24, p 1; art. 2; q. 4; II, 569a

5) Id. De scientia Christi, Q. 4, in corpore. V, 23a

6) Cf. A 4. Die Ansicht, daß der "intellectus agens" Gott ist, schreibt Bonaventura im Sentenzenkommentar dem Hl. Augustinus zu. Bonaventura hält diese Identifizierung nicht für unrichtig, aber er hält sie für müßig, weil die menschliche Erkenntnisweise erklären will.

patio exemplaris und "imitatio" zu einer Formel, die die Mysteriosität der Beziehungen Gott-Geschöpf in ihrer Dunkelheit lassen soll.

Augustinisten wie Roger Marston haben diesen Sachverhalt anerkannt, und den aristotelischen "intellectus agens" einfach mit Gott identifiziert. Die Gegenwart Gottes ist das Absolutheitsmoment jeder Erkenntnis: "Cum haec doctrina sit doctrinae Sancti Augustini et veritati catholicae multum consona et textus Philosophi hoc evidenter praetendant!"⁷⁾ Leicht erhebt sich hier der Einwand des Ontologismus oder des Pantheismus, der Einwand trifft aber nicht zu, denn es gibt in der christlichen Philosophie keine Formel, die das Mysterium der Beziehungen Gott-Geschöpf ausdrücken kann, ohne als Formel in die Extreme des Deismus oder des Pantheismus zu fallen.

2. Gedächtnislehre und Illumination.

Für Bonaventura hat das Gedächtnis drei Funktionen:

a) Aristotelische Funktion: "Uno modo prout est retentiva sensibilium et praeteritorum"⁸⁾

b) Die thomasische "scientia habitualis": "Alio modo prout est retentiva praeteritorum, sive sensibilium sive intelligibilium"

Über diese zwei Funktionen des thomasischen Gedächtnisses hinaus, hat das Gedächtnis im Augustinismus eine andere Funktion, die geradezu die wichtigste ist:

Mens tua amat ferventissime semetipsam, nec se posset amare nisi se nosset, nec se nosset nisi sui meminisset, quia nihil capimus per intelligentiam, quod non sit praesens apud nostram memoriam⁹⁾

Das Gedächtnis wird in diesem Fall die Bedingung der Möglichkeit des "intelligere" und des "velle". In Analogie zu der Dreifaltigkeit Gottes entsprechen "memoria, intellectus, voluntas" jeweils dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geiste;¹⁰⁾ das bedeutet: Verstand und Wille sind zwei "pro-

⁷⁾R. Marston, De anima, q.3, p.259. "Firmiter teneo unam esse lucem increatam in qua omnia vera certitudinaliter visa conspiciuntur et hanc lucem credo quod Philosophus vocavit intellectum agentem" Ib, 258.

⁸⁾Cf. Thomas, De veritate, 10, 2; 10,8 ad 9

⁹⁾Itinerarium 3,1 (V,303b)

¹⁰⁾"Intelligentia oritur a memoria, voluntas ab utroque" Hex. Coll. 2; Ed. Delorme, 28-29.

cessionones immanentes" aus der "memoria", das Gedächtnis steht also für Bonaventura oberhalb von jeder Unterscheidung zwischen den Potenzen; das Gedächtnis ist in jeder Erkenntnis des Verstandes und in jedem Wollen des Willens gegenwärtig. Gedächtnis ist also das Absolutheitsmoment in jeder Erkenntnis und in jeder Entscheidung, die Subsistenz des menschlichen Daseins:

"Ipsa animae substantia tenet locum memoriae et ipsa praesentia et oblatio qua anima offert se semper suae intelligentiae tenet locum habitus et actus memoriae" 11)

Diese "memoria" wird von Thomas unter dem Namen "mens" behandelt;¹²⁾ aber während die "memoria" für Bonaventura die Unendlichkeit -Unbegrenztheit- des menschlichen Daseins ist und auf diese Weise der Mensch, Ebenbild Gottes, in einer unendlichen Entfernung zu den sinnlichen Dingen steht,¹³⁾ versteht Thomas die Substanz des Menschen "unpersonalistisch" und die "mens" als ein "accidens" dieser Substanz.¹⁴⁾

Das Gedächtnis ist die menschliche Subsistenz, insofern sie der Ort der Absolutheitsmomente der Erkenntnis ist. Diese Absolutheitsmomente sind die Prinzipien und das Prinzip der¹⁵⁾ ist das Seinsverständnis. Das Gedächtnis ist für Bonaventura der Ort des Seins, das in jeder Erkenntnis mit- und voraus-erkannte Licht; und das Gedächtnis ist der Ort der Gegenwart Gottes im Menschen. Diese Gegenwart Gottes wird irgendwie erfahren, aber nicht als die Gegenwart Gottes selbst,

11) Bonav. I Sent. D 3; p 2; q 2, ad 2.

12) Recordatio accipitur eo modo quo Augustinus ponit memoriam in mente, non eo modo quo ponitur pars animae sensitivae. Thomas, STh. I, 77, 8 ad 4.

13) Ad illud quod obijcitur de distantia intelligibilis et sensibilis, dicendum quod est distantia secundum rationem entis et secundum rationem cognoscibilis. Primo modo est major distantia, secundo modo non, quia utrumque est intelligibile, scilicet, Deus et anima; non sic est de intellectu et sensu, quia sensus est potentia determinata, intellectus vero non.
I Sent. D 3; p 1, articulus unicus, q 1, ad 2. (I, 69a)
Cf. Gilson E. La philosophie de St. Bonaventure... 102.

14) Mens prout in ea est imago, nominat potentiam animae et non essentiam, vel si nominat essentiam, hoc non est nisi in quantum ab ea fluit talis potentia... Vel potest dici, quod mens accipitur ab Augustino secundum quod significat essentiam animae simul cum tali potentia.
Thomas, De veritate. 10, c et ad 1, ad 5; Cf ib. 10, 3.

15) ...das Prinzip der Prinzipien

sondern gerade als das Absolutheitsmoment des Erkenntniszustandes.¹⁶⁾ Es wird also apriori eine Identifizierung zwischen menschlicher Subsistenz, Sein und Gott vollzogen. Ist das Ontologismus oder Pantheismus? Nein, es ist wiederum die Grenze des logischen Verständnisses der Beziehungen Gott-Geschöpf.

3. Illumination und Gewissheit.

Gewissheit ist ein Zustand des erkennenden Subjektes hinsichtlich der Qualität -wahr, falsch- eines Urteils. Die Gewissheit unterscheidet sich von der Wahrheit dadurch, dass die Gewissheit ein rein subjektiver Zustand ist und mit dem Irrtum bestehen kann. Das ist die naheliegende Umschreibung, wenn man von Gewissheit spricht; nun ist diese Umschreibung zu formalistisch. Eine philosophische Analyse der Verhältnisse von Gewissheit und Wahrheit muß beachten, daß die transzendente Wahrheit, der letzte Horizont der Interpretation jeder prädikamentalen Wahrheit eine Stellungnahme zum Sein als solchem, d.h. eine Gewissheit sein muß. Noch dazu ist es in den meisten Fällen so, daß die prädikamentale Wahrheit-adaequatio rei et intellectus- nicht Kraft genug hat, um im Subjekt den Zustand der Gewissheit hervorzurufen; es muß eine Entscheidung im Dunklen fallen, und erst die Entscheidung bringt das volle Licht: die Gewissheit.

Wir neigen leicht dazu, diese Entscheidung im Dunklen als voluntaristisch zu betrachten; das kommt aber daher, daß wir die Analyse der Erkenntnis zu sehr am Vorbild des prädikativen Urteils über Dinge der materiellen Welt vollziehen, wenn wir aber alle möglichen Arten von Urteil ins Auge fassen, dann sehen wir ein, daß das Urteil als Stellungnahme zum Sein als solchem und die Gewissheit als totale Haltung der Person nichts, mit prädikativen Urteilen über Dinge aber auch nichts mit Voluntarismus zu tun haben.

All diesen Sachverhalten wurde die Scholastik mit den Begriffen "Conscientia erronea, error invincibilis, conscientia prudentialis" und vor allen mit ihrer Auffassung des Glaubens gerecht.

16) Ipsa habet lucem incommutabilem sibi praesentem, in qua meminit invariabilium veritatum.- Et sic per operationes memoriae apparet, quod ipsa anima est imago Dei et similitudo adeo sibi praesens et eum habens praesentem, quod eum actu capit et per potentiam capax ejus est et particeps esse potest. Itinerarium, 3, 2. V, 303b.

Bonaventura verlangt für jede "cognitio certitudinalis" die Erleuchtung Gottes, das aber will sagen, daß er für jede Erkenntnis überhaupt die Erleuchtung Gottes verlangt, denn cognitio certitudinalis hat für Bonaventura nicht den subjektiven Sinn, von dem wir eben gesprochen haben. Entscheidend ist für Bonaventura die Tatsache, daß in jeder Erkenntnis ein Gewissheitselement mit gegenwärtig ist, und dieses Gewissheitselement, das neben der Verlegenheit und neben der blossen Meinung hinsichtlich des konkreten Gegenstandes besteht, ist nur aus dem Gegenwärtigsein des Absoluten Seienden im geschaffenen Geiste zu erklären.

Diese Grundüberzeugung ist für die ganze Beweisführung in der Quaestio quarta De scientia Christi¹⁷⁾ bestimmend. Charakteristisch in dieser Quaestio, scheint mir Folgendes zu sein: heute weigern wir uns, den ontologischen Argumenten der Existenz Gottes Beweiskraft anzuerkennen; wir sehen nicht ein, wie die Grenze aller Erkenntnis mit dem personalen Gott identifiziert werden kann, deshalb habe ich von einer apriorischen Identifizierung des Absolutheitsmoments der Erkenntnis mit Gott bei Bonaventura gesprochen. Für Bonaventura ist das aber keine apriorische, sondern eine aposteriori nachgewiesene Identifizierung: Bonaventura verlangt die Illumination weil er nicht einsehen kann, wieso die erfahrenen Absolutheitsmomente ihre "ratio sufficiens" in den wechselbaren, kontingenten und vergehenden Seienden finden können. Bonaventura sieht eine vollkommene Parallelität -besser Korrelation- zwischen

1. Gott causa efficiens, 2. Id exemplaris, 3. Id. finalis

1. Sein 2. Wahrsein 3. Gutsein

1. Mitwirkung Gottes in jeder schaffenden Handlung des Geschöpfes.

2. Erleuchtung Gottes in jeder Erkenntnis des Geschöpfes

3. Gegenwart Gottes als letztes Ziel in jeder Zielsetzung des Geschöpfes.

Diese Korrelation könnte bis ins Unendliche verfolgt werden. Vielleicht kann man sagen, daß diese Trinitarische Struktur die tiefste Grundlage des ganzen bonaventuranischen Denkens ist. Manchmal wird man entdecken, daß die Korrelationen

17) Die verschiedenen "media" aller Syllogismen, die Bonaventura für seine These anbringt, sind nur Abwandlungen der Erfahrung des absoluten Momentes im Erkenntniszustande. Cf. V, 17aff.

etwas künstlich sind, gerade weil die Extreme der Korrelation nicht adäquat zu unterscheiden sind; das ist bei dem Begriff synderesis der Fall.

4. Illumination und synderesis.

In voller Korrelation zu der Erleuchtungslehre als Erklärung der Absolutheitsmomente im Erkenntniszustande steht die Gegenwart Gottes im Willen als "pondus quoddam naturale dirigens ipsum in appetendis"¹⁸⁾ Gleich erhebt sich die Bemerkung, daß der Wille als appetitus rationalis vom Lichte der Vernunft abhängig ist und, daß deshalb die Erleuchtung der Erkenntnis auch in der Bewegung des Willens erleuchtet.

"Ratio aliquando accipitur proprie pro parte cognitiva, aliquando accipitur communiter, prout comprehendit totum spiritum rationalem!"¹⁹⁾

"Quem ad modum ab ipsa creatione animae intellectus habet lumen, quod est sibi naturale iudicatorium, dirigens ipsum intellectum in cognoscendis, sic affectus habet naturale quoddam pondus. dirigens ipsum in appetendis"²⁰⁾

Dieses "pondus"-tendenzia in bonum honestum- der synderesis ist zwar eine Gegenwart Gottes, hängt aber von der Illumination der Erkenntnis ab. Gilson fragt in diesem Zusammenhang:

"Devrons nous admettre, comme il semble immédiatement vraisemblable qu'à l'illumination divine des sciences correspond une illumination divine des vertus?"²¹⁾

Die Antwort auf diese Frage wäre: wenn der ontologische Charakter der "Illumination der Wissenschaften" gerettet werden muß, nein; die bonaventuranische Illumination hat einen rein ontologischen Charakter, sie ist grundsätzlich frei von jeder moralischen Wertsetzung, sie besitzt einen natürlichen, keinen gnadenhaften oder übernatürlichen Charakter, und ist die ontologische Gegenwart Gottes in seinem Ebenbild.

Dieser grundsätzliche Charakter der Illumination schließt nicht aus, daß Bonaventura in seinen mystischen Schriften mit dem Begriff Illumination im moralischen Sinn spielt, vor allem in Abhängigkeit von der dionysischen Terminologie: via purgativa, illuminativa. unitiva.

¹⁸⁾ II Sent. 39, art. 2, q 2. (II, 910a)

¹⁹⁾ a.a.O. ad 2. ²⁰⁾ Cf. A 18.

²¹⁾ Gilson, La philosophie de St. Bonaventure, 406.

Die bewusste Tendenz zum Guten als solchem macht für Bonaventura das Wesen des Gewissens aus. Das Gewissen ist für Thomas von Aquin das letzte Urteil über den moralischen Wert eines konkreten zu vollziehenden Aktes. Die Horizonte beider Definitionen sind himmelweit voneinander verschieden. Das "natürliche Gesetz" ist nach thomasischer Lehre eine "participatio" am Ewigen Gesetze Gottes. Das natürliche Gesetz steht im Menschen geschrieben, aber ist nicht die Gegenwart Gottes selbst. Das natürliche Gesetz fungiert in jeder konkreten Entscheidung als das absolute Element, wogegen man nicht stoßen kann; das Gewissen ist das Urteil -ein Akt- das uns sagt, ob dieser Verstoß tatsächlich stattfindet oder nicht. Für Bonaventura ist das Gewissen kein "actus", es ist ein "habitus": die ontische Tendenz der Persönlichkeit zum Guten überhaupt. An sich müßte dieses Gute auch unqualifiziert sein, denn die Ziele, die sich der Mensch manchmal vornimmt sind in der Tat schlecht, aber Bonaventura kann dieses Gegenwärtigsein des Guten als solches im menschlichen Geiste nicht erklären, wenn dieses Gute nicht die Gegenwart der absoluten Güte Gottes ist.

5. Illumination und Freiheit. Über den Voluntarismus.

Freiheit bedeutet Ungebundenheit. Ungebunden ist man, wenn man den eigenen Akt setzen oder unterlassen kann oder wenn man von keinem äußeren Gegenstand abhängig ist. Gemäß dieser Umschreibung gibt es manche Arten von Freiheit; uns interessiert hier die bonaventuranische Auffassung der ontologischen Freiheit. Die Freiheit hat für Bonaventura zwei Aspekte, Freiheit als Subsistenz des Menschen und Freiheit als Wahl. Als Subsistenz ist die Freiheit die absolute Reflexion des Menschen über sich selbst,²²⁾ die Selbstverfügung

22) Arbitrium idem est quod iudicium ad cuius nutum caeterae virtutes moventur et oboediunt. Judicare autem illius est secundum rationem completam, cuius est discernere inter justum et injustum et inter proprium et alienum. Nulla autem potentia novit quid justum et quid injustum, nisi illa sola quae est particeps rationis et nata est cognoscere summam iustitiam a qua est regula omnis juris. Haec autem solum est in ea substantia quae est ad imaginem Dei, qualis est tantum potentia rationalis. Nulla enim substantia discernit quid proprium et quid alienum, nisi cognoscat seipsam et actum suum proprium. Sed numquam aliqua potentia se ipsam cognoscit vel super seipsam reflectitur, quae sit alligata materiae.

Bonav. I Sent. D 25, p 1, art. 1, q 1.

und die Verfügung über die anderen Kräfte des Geistes. In Analogie zur Heiligen Dreifaltigkeit entspricht die Freiheit dem Vater,²³⁾ die Freiheit ist also wie die "memoria" die personale Subsistenz. Solange sich die Person von einer Tatsache bewusst ist, ist sie frei dieser Tatsache gegenüber, auch wenn keine Wahlmöglichkeit gegeben ist.

Hier zeigt sich der Unterschied zwischen der bonaventuranischen und der thomasischen Freiheitslehre. Thomas unterscheidet in Anschluss an Aristoteles zwischen voluntarium et liberum.²⁴⁾ Das "voluntarium" obwohl immer bewusst, kann gebunden, und deshalb unfrei sein, die Freiheit ist grundsätzlich Wahlfreiheit zwischen konkreten Gegenständen. Der Wille zum Guten an sich ist für Thomas nicht frei, weil keine Wahlmöglichkeit vorhanden ist; für Bonaventura ist der Wille zum Guten als solchem frei, weil dieser Wille der Substanz der Person selbst entspringt, und die Substanz ist durch Freiheit definiert. Man kann beinahe sagen: Thomas betrachtet die Freiheit vom Objekt her, Bonaventura vom Subjekt her. Diese allzu schematische Unterscheidung läßt sich nachweisen, wenn man die Meinung beider Denker hinsichtlich der Freiheit in der "visio beatifica" herausarbeitet. In der "visio beatifica" gelangt der Wille zum vollen Besitz seines "objectum formale", es ist keine Wahl mehr

23) Liberum arbitrium dupliciter accipitur, videlicet communiter, et sic non distinguitur contra rationem et voluntatem, et proprie et sic contra rationem et voluntatem habet distinguere et est virtus imperans rationi et voluntati et utramque regens et movens, cujus actus primus non est discernere et velle, sed actus reflexus super haec duo et haec duo movens et regens, ille videlicet quo dicitur quis velle discernere vel velle se velle. Et iste actus praebambulus est ad rationem et voluntatem, et ista potentia correspondet Patri... Aliis autem aliter videtur... Quaelibet harum positionum multum habet probabilitatis, et si velimus utramque earum intelligere diligenter et pie, invenimus eas ad invicem non discordare, sed ad unius veritatis majorem expressionem concurrere.

24) Aristoteles unterschied zwischen *Boulôsis* und *noûsis*. Man kann alles begehren, auch das Unmögliche, aber wählen kann man nur zwischen den zu Verfügung stehenden Mitteln.

Βούλησις ἐστὶ τῶν ἀδυνάτων ὡς θάνατος

Aristoteles, *Ethica ad Nikomachum*, 3,4. (1111 b 22ff)
Cf. Thomas von Aquin, *De veritate*, 17, 1 ad 4, Ib, 22ff.
De Malo 6, I-II, 10, 2 ff.

möglich, deshalb ist der Mensch in der "visio beatifica" nicht frei. Bei Bonaventura ist hier der Mensch frei, auch wenn keine Wahl mehr möglich ist, denn der Mensch erkennt und akzeptiert seine Vollendung. Freiheit ist also die Bewußtseinsnahme des Unvermeidbaren.

Kann man angesichts dieser Lehre von Voluntarismus bei Bonaventura sprechen? Keineswegs.²⁴⁾ Zwar hat Bonaventura den praktischen -affektiven- Charakter der Theologie betont, zwar hat er auf das bonum einen besonderen Nachdruck gelegt und den Primat der Liebe bei der "visio beatifica" hervorgehoben. Doch das genügt noch nicht, um von Voluntarismus zu sprechen. In der Duplizität "intellectus-voluntas" entscheidet sich Thomas für den Primat des Intellekts. Bonaventura unterscheidet drei Potenzen, von denen die eine die "memoria" als Selbstbewusstsein und als Selbstentwurf der Person, das Wesen des Menschen ausmacht. Kein Intellektualismus und kein Voluntarismus bei Bonaventura, was dann? Vorausgesetzt, daß es ein "Ismus" sein sollte, dann "Memorialismus": Andenken an die Gegenwart Gottes.

24) Der Voluntarismus, wie er in der Folge von der Franziskanerschule vertreten wird, gelangt bei Bonaventura noch nicht zur Geltung; die Frage ob der grössere Nachdruck auf die Erkenntnis oder auf die Liebe gelegt werden soll, bleibt unentschieden. Bonaventura begnügt sich mit der Feststellung, daß die Vereinigung mit Gott durch Erkenntnis und Liebe zustande kommt, ja beinahe will es den Anschein gewinnen, daß Bonaventura mehr zum Voluntarismus neigt, sofern er es, wie bemerkt, durchaus gerechtfertigt findet, daß die Glückseligkeit kurzweg als Anschauung Gottes gekennzeichnet wird. Wittmann M. Thomas v. Aquin und Bonaventura in ihrer Glückseligkeitslehre miteinander verglichen. (Aus der Geisteswelt des Mittelalters, Münster W. 1935, 752.)

VIERTES KAPITEL
Die Erleuchtungslehre und die objektiven Elemente der Erkenntnis.

Als objektive Elemente der Erkenntnis betrachten wir hier die "operationes mentis" als solche, die verschiedenen Gegenstände und die Wahrheit der Erkenntnis. Anlässlich dieser Elemente fragen wir: welche "operatio mentis" verlangt die Illumination und welche nicht? Vollzieht sich die Erkenntnis aller möglichen Gegenstände unter dem Einfluß des göttlichen Lichtes? Wie beziehen sich Illumination und Wahrheit aufeinander? Wenn wir diese drei Themen behandelt haben, sind wir in der Lage, die Frage zu stellen: Was ist überhaupt die bonaventuranische Illumination?

1. Illumination und "operationes mentis"

Die historische Frage ist leicht zu klären: Bonaventura durchläuft im Kapitel 3 des Itinerarium die "operationes mentis" und verlangt für alle die göttliche Erleuchtung.¹⁾

Nicht so leicht zu klären, ist die sachliche Frage: Welche Erfahrung in der "operatio selbst" berechtigt ihn dazu, von der göttlichen Illumination zu sprechen? Die Frage kompliziert sich, weil wir gewöhnlich von drei "operationes mentis" sprechen, die nicht die ursprüngliche operatio eigentlich sind; eine erkenntnistheoretische Analyse muß aber bei der ursprünglichen "operatio" ansetzen.

Aristoteles spricht nur von zwei operationes mentis: indivisibilium intelligentia, compositio intellectuum.²⁾ Zu diesen zwei zählte die Scholastik den Syllogismus als eine "compositio compositionum". Aristoteles hält den Syllogismus nicht für eine "operatio mentis" als solche, er stellt den Syllogismus der "inductio" gegenüber, obwohl beide eine identische erkenntnistheoretische Struktur aufweisen: die der Ableitung. Die Ableitung aber, die Bewegung der Vernunft, ist an sich

1. Bonav. Itinerarium, 3, (304a, V)

2. *Ἡ μὲν οὖν τῶν ἀδιαίρετων νόησις ἐν τοῦτοις περὶ
δ' οὐκ ἔστι τὸ ψεῦδος, ἐν οἷς δὲ καὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ
ἀληθές συνήθως τῆς ἡδὴ νοημάτων ὥσπερ ἐν ὄντων*

De anima, 3, 6, 430a26-28. Cf. Kategorien, A, 2; 1a15ss.

noch keine Kenntnissnahme, sondern sie geht jeder Erkenntnis voraus. Ratio und intellectus verhalten sich jeweils wie motus und terminus motus. Die Ableitung wäre also eine "operatio" der Vernunft, nicht des Verstandes -im scholastischen Sinne.

Das Endergebnis eines Ableitungsprozesses ist die Erkenntnis von etwas, d.h. ein Begriff von etwas und dieser Begriff als Stellungnahme zum Dasein oder zum Wesen von etwas ist zugleich ein Urteil.

Nun sehen wir ein, daß die formalistische Unterscheidung Begriff, Urteil, Ratiocinium nicht den tatsächlichen Vorgang der Erkenntnis, sondern die verschiedenen Funktionen der Sprache berücksichtigt. Ein grammatikalischer Satz setzt sich aus Wörtern, vor allem aus nomen und verbum zusammen und beide, voneinander isoliert, drücken einen Wasgehalt aus. Dieser Wasgehalt war für die Scholastiker die Definition, die "indivisibilium intelligentia", ein Produkt oder besser, Ergebnis der "simplex apprehensio".

Dieser Übergang von den Elementen des grammatikalischen Satzes zur "simplex apprehensio"-als echte vom Urteil verschiedene "operatio mentis"-dürfte nicht erlaubt sein, denn die "simplex apprehensio" existiert nicht, und die Begriffe, die man als Ergebnisse der "simplex apprehensio" hinstellt, gehen dem Urteil nicht voraus, sondern sind nachträgliche Resolutionselemente des Urteils.

Das wird auch von der heutigen phänomenologischen Grammatik bestätigt, die nicht mehr das Wort, sondern den Satz als das ursprüngliche Element der Sprache betrachtet. Wenn das aber so ist, dann ist das Urteil keine nachträgliche Zusammensetzung aus Begriffen; das Urteil ist keine Zusammensetzung, sondern die Erfahrung einer Identität, die dann in der "copula" zwischen Subjekt und Prädikat ausgedrückt wird. Die einzige -künstliche- Zusammensetzung geschieht im negativen Urteil, wo gesagt wird, daß zwei in Beziehung gebrachte Begriffe, keine Identität aufweisen. Das In-beziehung-bringen von Begriffen ist die eigentliche Zusammensetzung.

Geben wir zu, daß ein Urteil erkenntnistheoretisch eine ursprüngliche Identität ist, dann hat die Einteilung der Urteile in analytische und synthetische wenig Sinn, denn ein

synthetisches oder gar ein aposterioristisches Urteil ist auch eine notwendige Identität unter Berücksichtigung der Raum- und Zeitumstände;³⁾ die kantische Unterscheidung der Urteile trifft ja nicht die Struktur des Urteils als solche, sondern vielmehr die Quellen des Urteils: die Erfahrung oder Begriffe mit einer anerkannten Definition.

Die erfahrene Identität erfährt im menschlichen Geiste eine Zergliederung in verschiedene Intelligibilitätswelten, -gradus metaphysici in der Scholastik- die im Satz als Subjekt und Prädikat verbunden werden. Der Begriff "gradus metaphysicus" ist sehr relativ, beim Begriff Mensch sind die Substantialität, Korporeität, Sinnlichkeit und Rationalität die "gradus metaphysici", beim Begriff "weisses Tuch" sind es zunächst weiss und Tuch, das sind dingliche Beispiele, denken wir nun an die Beurteilung eines historischen Prozesses, dann werden die Elemente -die "gradus metaphysici"-unendlich und es entsteht die Wahl: das perspektivistische Urteil.

In jedem Falle aber ist das Urteil eine Stellungnahme des Geistes zu einem Gegenstand, zum Dasein oder zum Wesen des Gegenstandes. Jede Erkenntnis ist eine Stellungnahme und eine bewußte Stellung kann nur der Geist nehmen, indem der Geist den Gegenstand als Sein erkennt. "Judicium respicit esse", wiederholen die Scholastiker ständig. Dieses esse hat mit Existenz allein nichts zu tun; vielmehr besagt der Satz: wo ein Bezug zum Sein überhaupt genommen wird, da ist ein Urteil, und das besagt wiederum: Urteil ist die einzige "operatio mentis", denn eine Erkenntnis ohne Bezug auf Sein ist eine "contradictio in terminis": *Ens est primum quod cadit in intellectum et in quo omnes conceptiones resolvit*⁴⁾ Nisi cognoscatur quid est ens per se non potest plene sciri definitio alicujus specialis substantiae.⁵⁾

3) "Homo in omnibus suis judiciis necesse habet adjungere tempus!" Thomas v. Aquin, In Peri Hermeneias, 2,14. Dieser Relativität der Identitäten wurde die Scholastik mit dem Begriff "suppositio" gerecht: Cf. Joannes a Sto. Thoma, *Logica*, *Cursus philosophicus thomisticus*, I, p 1, q 6, art. 1; Ed. Vives, 1883, 141.

4) Thomas v. Aquin, *De veritate*, 1,1.

5) Bonaventura, *Itinerarium*, 3,3. (V, 304a)

Diese Analyse bedeutet für die Frage der Illumination Folgendes: jede Erkenntnis ist Erkenntnis im Sein und die Gegenwart des Seins im Geiste ist die Gegenwart des göttlichen Lichtes, die Gegenwart Gottes im Geiste. Deutlicher wird die Richtigkeit dieser These, wenn man die Lehre Bonaventuras hinsichtlich der Erkenntnisgegenstände untersucht.

2.- Illumination und Erkenntnisgegenstand.

Anlässlich der Erleuchtungslehre pflegt man, zu fragen ob sie für die Erkenntnis aller oder nur gewisser Gegenstände nötig ist. Um die Frage in ihrem richtigen Sinn zu erfassen, müssen wir zuerst die Bedeutung des Begriffes Gegenstand bestimmen. Bonaventura unterscheidet sechs Erkenntnispotenzen; jeder dieser Potenzen muß nach scholastischer Ansicht ein eigener Gegenstand entsprechen: die Potenzen sind *sensus*, *imaginatio*, *ratio*, *intellectus*, *intelligentia*, *apex mentis*. Von den sechs, die dem Buche "De spiritu et anima" entnommen sind, werden nur drei als verschiedene Potenzen anerkannt: *sensus*, *imaginatio*, *ratio*; *ratio*, *intellectus*, *intelligentia* et *apex mentis*, sind nur verschiedene Funktionen des "intellectus" des Verstandes. *Sensus* und *imaginatio* haben meistens für die Scholastiker, zumindestens theoretisch einen psychologistischen Sinn; sie sind in ihren Funktionen an die Materie gebunden, sie machen das Wesen der "animalia bruta" aus, sie sind auch in der christlichen Tradition die Feinde des Geistes. Die Duplizität *sensus*-*intellectus* findet in der Scholastik genauso wenig eine befriedigende Erklärung, wie die Verbindung von Leib und Seele. Wohl betont Thomas von Aquin die Einheit der ganzen Person in der Erkenntnis, aber das ist wiederum eine Durchsetzung der Erfahrung den apriorischen Begriffen gegenüber.

Die Durchsetzung der Erfahrung ergibt auch in der Scholastik eine tatsächliche Bewertung der Sinnlichkeit in der Erkenntnis, die der theoretischen Bewertung gegenübergestellt werden kann und muß.

In dieser tatsächlichen Bewertung wird die Sinnlichkeit nicht mehr psychologistisch, sondern "ontologisch" interpretiert; das bedeutet: die Sinnlichkeit ist nicht eine Anzahl von Potenzen, die mit ihren spezifischen Akten und Gegenständen das "sinnliche" dem intellektuellen Leben gegenüber im Men-

schen bilden, sondern die Sinnlichkeit ist eine Funktion des Verstandes, die intellektuelle Erkenntnis des Einzelnen und des Materiellen.

Imaginatio ist die "species expressa" eines konkreten nicht gegenwärtigen Gegenstandes. Die Vorstellungen der menschlichen Einbildungskraft sind Stellungnahmen zum Sein eines materiellen Gegenstandes, d.h. sie haben auch die Struktur eines Urteils. Ontologisch gesehen gibt es nur eine Erkenntnispotenz, die das Wesen des Menschen ausmacht: Ratio, intellectus, Urteilsfähigkeit, und die drei sind Eins und Dasselbe.

Damit ist für die Frage der Illumination gesagt: von der Seite der Gegenstände als spezifische Gegenstände der Potenzen her ergibt sich kein Unterschied bezüglich der Illumination; denn es gibt nur einen einzigen spezifischen Gegenstand und er ist das Sein.

Das zeigt sich besser in der bonaventuranischen Unterscheidung zwischen "ratio superior et ratio inferior" in welcher die "ratio inferior" die sonst der Sinnlichkeit zugeschriebenen Funktionen einnimmt:

Ratio superior	mens= aspectus supra se
	spiritus= aspectus intra se et in se.

Ratio inferior animalitas = aspectus ad corporalia exteriora. 6)

Diese zwei "rationes" werden von Bonaventura ausdrücklich⁷⁾ Funktionen genannt, und typisch von diesen Funktionen ist es, daß sie nicht unabhängig voneinander wirken, sondern, dass die "ratio inferior" immer im Lichte der "ratio superior" wirkt.

Wie erleuchtet dieses Licht? Dieses Licht ist

a) die Gegenwart Gottes im Geiste:

"Deus enim non cognoscitur per similitudinem a sensu acceptam, immo Dei notitia naturaliter est nobis inserta, sicut dicit Augustinus" 8)

6) Cf. Itinerarium 1,4 (V, 297a-b), De scientia Christi, q 4, (V,24a), III Sent. D.16, a 2, q 2. Cf. Thomas, De veritate, 10, 7. Mulligan R.W: Portio superior and portio inferior rationis in the writings of St. Bonaventure. FranStud 15 (1955)332-349. Luyckx a.a.O, 39ff.

7) Cf. Breviloquium 2,9 (V,226b-227)

8) II Sent. D 39, a 1, q 2.

b) Die Gegenwart des Geistes in sich selbst:

"Omnes in hoc concordant, quod potentiae cognoscitivae sit lumen inditum quod vocatur naturale judicatorium" 9)

"Quid autem sit amor et timor non cognoscit homo per similitudinem exterius acceptam, sed per essentiam, hujusmodi enim affectus essentialiter sunt in anima" 10)

c) Die Gegenwart des Seins:

"Esse est quod primo cadit in intellectum et ipsum est quod est actus purus" 11)

Aus diesen Thesen dürfte eine vierte These bewiesen sein: Jeder Gegenstand wird mit Hilfe der göttlichen Illumination erkannt: Gott, die eigene Seele und die materielle Welt; und Illumination ist die Identifizierung der Gegenwart des Seins in dessen Lichte alles erkannt und ausgesagt wird, mit der Gegenwart Gottes.

"Esse quod est esse purum et esse simpliciter et esse absolutum est esse primum, aeternum, simplicissimum, actualissimum, perfectissimum et summe unum" 12)

Die "patres editores" von Quaracchi haben mit großem Nachdruck versucht, diese Identifizierung zwischen analogem Sein und Gott, von den Werken Bonaventuras verschwinden zu lassen.¹³⁾ Der Versuch ist u. E. erfolglos geblieben. Die Identifizierung Sein-Gott ist eine Grundüberzeugung des bonaventuranischen Denkens.

3.-Illumination und Wahrheit.

Es gibt eine kategoriale Wahrheit: "veritas est adaequatio rei et intellectus"; es gibt ferner eine extensiv-transzendente: omne ens est verum. Dieses omne umfasst alle Seienden, aber damit ist noch nicht gesagt, daß die Pluralität in einen Seinshorizont mit metaphysischer Radikalität aufgehoben worden ist.

Es gibt, drittens, die transzendente Wahrheit schlechthin, die sich nicht nur extensiv auf jedes Seiende bezieht, sondern die Wahrheit vom Sein als solchem ist. Der kategoriale Wahrheit steht der Irrtum gegenüber, sie ist vielmehr

.9) II Sent. D 39, a 1, q 2. 10) Cf. A 9.

11) Itinerarium, 5,3. (V,308b) 12) Itinerarium, 5,5, 309a.

13) Im Scholion zum Itinerarium entfalten die "Editores" eine Reihe von Distinktionen und spekulativen Feinheiten, um diese These zu beweisen. Diese Subtilität ist der beste Beweis für ihren vergeblichen Charakter.

Cf. Sti. Bonaventurae Opera omnia, Vol V, 315-316.

die Richtigkeit der Erkenntnis, der Hauptbegriff in De veritate des Anselm von Canterbury. Eine vollständige Studie über die Illumination müßte anlässlich dieses Begriffes auf die theologische Problematik eingehen, inwiefern Bonaventura nach der Erbsünde eine spezielle Erleuchtung Gottes für den richtigen Weg zum Heil verlangt, und welcher Natur diese Erleuchtung ist. Auf diese theologische Problematik gehen wir in diesem Zusammenhang nicht ein, sie könnte den richtigen Sinn der metaphysischen Illumination verdunkeln.

Die extensiv transzendente Wahrheit ist die Anwendung des Begriffes Wahrheit als Richtigkeit auf alle möglichen Seienden. Damit hat man die kategoriale Wahrheit qualitativ nicht überwunden.

Nur die transzendente Wahrheit steht oberhalb der Kategorien Richtigkeit und Irrtum und umfasst beide, deshalb kann es keinen absoluten Irrtum geben. Warum das? Weil Richtigkeit und Irrtum nur in Bezug auf konkrete und begrenzte Gegenstände bestehen können, und diese konkreten richtigen oder falschen Stellungnahmen innerhalb eines transzendenten Lichtes geschehen, welches immer wahr, ja die Wahrheit als solche ist.

Diese absolute Wahrheit, in deren Lichte kategoriale Wahrheit und Irrtum möglich sind, ist für Bonaventura die Gegenwart Gottes im Geiste, und deshalb/geschehen sowohl die richtige als auch die falsche Erkenntnis im Lichte der göttlichen Illumination.

"Nec aliquo modo aliqua veritas sciri potest nisi per illam veritatem, nam idem est principium essendi et cognoscendi!" 14)

Sein und Gott werden von Bonaventura identifiziert, und diese Identifizierung vollzieht sich im menschlichen Geiste, der als Ebenbild Gottes, die Gegenwart Gottes selbst und deshalb auch absolut ist. Diese dreifache Identifizierung von Sein-Gott und menschlichem Geist in der Weise des Ebenbildes ist das Wesen der Illumination. Die Identifizierung ist eine Interpretation und ein Verständnishorizont, der Anlass zur Identifizierung ist ein Zusammenhang von erfahrbaren Elementen, nämlich die Absolutheitselemente des Erkenntniszustandes.

14) Hex, 1,13. (V,331b), Cf. De Mysterio Trinitatis, q 1, a 1, passim.

Mit dieser Deutung rückt die Erleuchtungslehre in ihren ursprünglichen metaphysischen Sinn. Es ist kein Problem der Erkenntnislehre in der kritischen Bedeutung der Neuzeit, sondern das Zentralproblem der Metaphysik, die Auffassung vom Sein als Sein.

Das Problem vom Sein ist für die Scholastik das Hauptproblem der Erkenntnis, denn es besteht in der Scholastik eine volle Parallelität zwischen Sein und Geist, die in der Identität "esse subsistens" und "veritas prima" bei Gott begründet ist. *Ens et verum convertuntur. omne ens est intelligibile* als Ausdruck des "principium rationis sufficientis", "lex mentis quia lex entis", die Lehre von der "recta ratio" als letztes Kriterium für moralische Qualifikationen, all diese Formulierungen und Überzeugungen zeigen den idealistischen Ansatz der vollen Parallelität Vernünftiges-Wirkliches, die in der Scholastik freilich von vornherein realistisch interpretiert wird.

Das alles sollte man bedenken, bevor man allgemeine Charakterisierungen und Kennzeichnungen des bonaventuranischen Denkens dem thomasischen gegenüber wagt.

"Certains auteurs rangent St. Bonaventure dans la lignée existentielle, d'autres dans la lignée essentialiste" 15)

Eine -vielleicht noch nicht die tiefste- Analyse dieses Begriffspaares Essenz-Existenz oder essentiell-existentiell zeigt in der Geschichte mindestens acht verschiedene Bedeutungen. Auf einige werden wir noch ausführlich eingehen. Die Unterscheidung dient uns hier, um die Bedeutung der bonaventuranischen Illumination der augustinischen gegenüber zu entdecken.

Für Bonaventura ist die Illumination eine Identifizierung vom Sein und Gott mit den Absolutheitselementen der Erkenntnis. Wollte man aber die Illuminationslehre des heiligen Augustinus mit dieser Definition bestimmen, so wäre das eine unrichtige Vereinfachung und Verarmung des augustinischen Denkens.¹⁶⁾ Augustinus hat dieselbe Erfahrung wie die Scholastiker -und im Grunde alle Philosophen der Geschichte-vollzogen. Der Interpretationshorizont dieser Erfahrung ist auch

15) Mercin L, de. *Essais sur St. Bonaventure*. Etud.Franc. 4(1953)89

16) Cf. Körner F. *Das Sein und der Mensch*, ...19.

Gott, wie bei Bonaventura, aber der Interpretationshorizont des Wesens Gottes ist für den heiligen Augustinus nicht der Begriff "esse subsistens", wie bei Bonaventura, sondern der liebende -auch beim Strafen liebende- und erlösende Gott des Christentums. Die Tatsache, daß der heilige Augustinus die Gegenwart Gottes vor allem in ihrem religiösen Belang erfährt und beschreibt, gibt seiner Illuminationslehre einen vorwiegend existentiellen Charakter. Es wäre töricht, zu sagen, daß der heilige Augustinus kein Metaphysiker ist, aber es wäre auch töricht, die Metaphysik des heiligen Augustinus anhand der Kategorien der Vernunft und des Begriffes Sein systematisieren zu wollen.

Diese Systematisierung anhand der Kategorien der Vernunft und des Begriffes Sein findet sich bei Bonaventura und das macht eben den essentialistischen Charakter seiner Metaphysik und seiner Illuminationslehre aus.

4.-Thomas und die Illumination.

Die zwei ersten "Quaestiones" des In Boethium de Trinitate sind eine ausdrückliche Stellungnahme von Thomas zum Problem der Illumination. Diese Stellungnahme ist von vorneherein negativ. Thomas wendet sich gegen jede Illumination; für ihn reicht bei jeder natürlichen Erkenntnis das "lumen naturale intellectus agentis". Das will noch nicht sagen, daß die Grundthese in der Erkenntnislehre von Thomas die "Abstraktion" ist, und noch weniger will das sagen, daß Abstraktion und Illumination die richtigen Ausdrucksweisen für die Kennzeichnungen beider Philosophien seien. Darüber werden wir im sechsten Kapitel sprechen.

Einige gelegentlich nicht eindeutigen Ausdrucksweisen von Thomas dürfen uns nicht verleiten:

Res materiales ex hoc nostrae memoriae praesentes sunt, quod intellectus fuerint a nobis, et sic memoria ex intelligentia oritur potius quam e converso; cujus contrarium in mente creata accidit respectu ipsius Dei, ex cujus praesentia mens intellectuale lumen percipit ut intelligere possit.17)

Die Gegenwart Gottes im Geist, von der hier gesprochen wird, ist nicht die personale Gegenwart Gottes selbst, sondern eine "participatio" ein geschaffenes Licht. In diesem Unterschied,

17) Thomas, De veritate, 10, 7 ad 2.

nämlich: in der Tatsache, daß für Bonaventura die Gegenwart Gottes selbst das Licht der menschlichen Erkenntnis ausmacht, während für Thomas das absolute Element der Erkenntnis ein geschaffenes Licht ist, besteht der Hauptunterschied zwischen beiden Denkweisen.

Thomas geht seit Anfang seiner Karriere gegen die apriorische Identifizierung von Gott mit den letzten Kategorien der Vernunft. Für die drei Absolutheitselemente, von denen wir gesprochen haben: Absolutheit des Geistes, Absolutheit des Seins und Absolutheit der Wahrheit finden wir den ausdrücklichen Text von Thomas gegen die Identifizierung dieser Absolutheitselemente mit Gott.

a) Absolutheit der Person.

Anima convertitur rationibus aeternis, inquantum impressio quaedam rationum aeternarum est in mente nostra, sicut sunt principia naturaliter cognita, per quae de omnibus iudicat. 18)

Prima principia, quorum cognitio est nobis innata, sunt quaedam similitudines increatae veritatis, unde secundum quod per eas de aliis iudicamus, dicimur iudicare de rebus per rationes immutabiles, vel veritatem increatam. 19)

b) Absolutheit der Wahrheit.

Veritas supra ens fundatur. unde sicut ens esse in comuni est per se notum, ita etiam veritatem esse; non autem est per se notum nobis, esse aliquod primum ens quod sit causa omnis entis, quousque hoc vel fides accipiat, vel demonstratio probet, unde nec est per se notum veritatem omnium a veritate prima esse. 20)

c) Absolutheit des Seins.

Der Frage der möglichen Identifizierung von Gott mit dem Sein, in dessen Raum alle Seienden erkannt werden, hat Thomas eine besondere Studie gewidmet: das Kapitel 26 im ersten Buch der Summa contra Gentiles. Der Titel dieses Kapitels lautet: Quod Deus non est esse formale omnium. Thomas unterscheidet drei Elemente: omnia, die konkreten Seienden, Deus, das personale absolute Seiende, esse formale, das Sein als letztes Absolutheitshorizont der Erkenntnis. Die Kennzeichnungen dieses Seins sind bei Thomas folgende:

18) De Veritate, 8,7 ad 3.

19) De Veritate, 10, 6 ad 6.

20) De Veritate, 10, 12 ad 3. Cf. Ib ad 5, und Ib. 16, 1 ad 9.

- 1.- Dividitur per esse substantiae et esse accidentis
- 2.- Adquiritur in naturis diversimode secundum diversitatem naturae.
- 3.- Causatur quodammodo a forma.
- 4.- Est terminus generationis
- 5.- Non est aliquid praeter omnes res existentes nisi in intellectu solum.

Dieses Sein ist das analoge Sein von Aristoteles, innerhalb dessen Absolutheit sogar Gott als das absolute Seiende erscheint. Mit diesem Widerspruch: absolutes Seiendes muß sich die christliche Philosophie abfinden; denn das Sein als Absolutheitsraum dürfte mit keinem Seienden identifiziert werden. Aus dieser Identifizierung, in der das Christentum die Spitze seiner Metaphysizierung erreicht, entstehen die grössten Aporien der christlichen Philosophie: diesen Aporien hat man mit den Hauptbegriffen: göttliche Kausalität, participatio exemplaris und analogia entis gerecht zu werden versucht. Die göttliche Kausalität läßt sich von keiner Kausalitätskategorie umfassen, die "participatio esse divini" findet dieselben Schwierigkeiten, wie die platonische *μετάληψις* im Parmenides 131a, und die "analogia entis" ²¹⁾ als Anerkennung der radikalen Duplizität des Begriffes Sein als solchen ist die Bestätigung der Aporien selbst, und die Anforderung, keine Kompromisse zwischen Himmel und Erde zu schließen, sondern Gott als Gott und die Welt als Welt sein zu lassen.

5.- Pantheismus oder Deismus?

Bonaventura identifiziert die Absolutheitselemente der menschlichen Erkenntnis mit Gott, und in dieser Identifizierung besteht das Wesentliche der Illuminationslehre. Vor ihm hatten die meisten christlichen Denker dieselbe Identifizierung vollzogen; denn diese Identität ist im Grunde genommen die Grundlage des ontologischen Argumentes. ²²⁾ Sind diese

21) Analogia entis hier nur auf die Analogie zwischen Gott und Geschöpf bezogen. Ich würde diese Analogie folgendermassen definieren: Die konstitutive und formale Duplizität des Seins existentiell konkretisiert im Unendlich Seienden, das alles ist und alles umfasst, und im endlichen Seienden, das in wirk- und exemplarursächlicher Abhängigkeit vom Ersten steht.

22) Si ergo ea quae sunt, suae essentiae proprietate primo bono similia sunt, cum nihil illi praeter seipsum simile sit, procul dubio verum est, omnia quae sunt, ipsum primum bonum esse. Ipsum autem primum bonum Deus est. Omnia ergo quae sunt Deus sunt. Quod dictu nefas est. (Von Haring unterstrichen) Clarenbaldus, In de hebdomadibus, cap. 4, n.33, 14.) Cf. Schindele, Beiträge zur Metaphysik des Wilhelms von Auvergne, München, 1901. Cit. Grabmann M. Mittelalterliches Geistesleben, I, 211 u. A 40.

Denker einfach Pantheisten? Keineswegs. Vielleicht darf man sagen, daß der Pantheismus in der Geschichte der abendländischen Philosophie vollkommen unbekannt ist. Glücklichere oder unglücklichere Formulierungen derselben Erfahrung: die Unbestimmbarkeit der Beziehungen Gott-Welt, nachdem Gott mit dem letzten Ideal der Erkenntnis identifiziert wurde, das ist alles.

Zwischen Pantheismus und Deismus, zeichnet sich heute ein dritter Weg ab, diese Dinge zu denken: die Dialektik. Die dialektische Denkweise nimmt die Duplizität Gott-Welt an, und läßt diese Duplizität Duplizität sein. Im Gegensatz zu den Erklärungsbestrebungen von den pantheistischen und deistischen Richtungen, will die dialektische nichts erklären, sondern nimmt die Tatsachen für die beste Erklärung ihrer selbst.

Moderne Denker, die sich eingehend mit der Scholastik befasst haben, schreiben dem heiligen Thomas eine Auffassung von Gott zu, die vielmehr dem Augustinismus eigen ist.²³⁾

Zum Beweisen der Existenz Gottes gelten für Thomas nur die physischen Kausalitätsargumente. Dieses Verfahren ergibt eine bestimmte und spezifische Ordnung und Methode des Philosophierens. Im nächsten Kapitel wollen wir diese Ordnung bei Bonaventura verfolgen, sie soll uns den Aufbau des bonaventuranischen Denkens sichtbar machen.

23) J. Maréchal, Le point de départ de la métaphysique. Cahier 3, liv. 4, Brügge Beyaert, 1923, 189.

"Gott als Grund des Seienden erkennen bedeutet nicht erkennen, daß Gott (als zuvor schon Gewusstes) Grund der Dinge ist, sondern: erkennen, daß der im Erkennen des Seienden als Sein immer schon miteröffnete Grund, das absolute Sein, d.h.: Gott ist, und so Gott erstmals erkennen. Rahner K. Geist in Welt, 393.

Das Letzt-erkannte, Gott leuchtet nur auf in der grenzenlosen Weite des Vorgriffs, in der Begierde nach Sein überhaupt, von der jede Tat des Menschen getragen ist. a.a.O. 405.

FÜNFTES KAPITEL

Der Aufbau des bonaventuranischen Denkens auf der Grundlage der Illuminatio-Lehre

1.-Via inveniendi et via judicandi.

Thomas von Aquin beschreibt die wissenschaftliche Erkenntnis als eine "circulatio," die von den Prinzipien her die Schlußfolgerungen zieht, und denselben Weg von den Schlußfolgerungen her zu den Prinzipien zurückprüft. Der erste Teil des Zirkels heisst "via inveniendi," der zweite, "via judicandi!"¹⁾

Parallel zu dieser allgemeinen logisch-ontologischen Erwägung können wir das Denken des heiligen Thomas als einen Zirkel betrachten, der sich in den Elementen Welt-Gott-Welt schließt. Die Welt des heiligen Thomas ist am Anfang gottlos. Die Existenz Gottes muß erst bewiesen werden. Wenn Gott mit seinen Attributen entdeckt ist, dann zeigt sich die Notwendigkeit einer Mitwirkung Gottes in jeder Handlung des Geschöpfes und mit der Notwendigkeit der Mitwirkung zeigt sich erst die Möglichkeit einer einheitlichen Geschichte in der Gott und Welt nur als aufeinanderbezogene Funktionen erscheinen. Die Entdeckung Gottes ist die "via inveniendi," die Beschreibung der gemeinsamen Geschichte -vorerst nur im metaphysischen Sinne- durch die Notionen Vorsehung, Mitwirkung, conservatio, gubernatio, ewiges Gesetz, causa finalis, ist die "via judicandi!"

Ein Denken, welches etwas entdecken muß, ist notwendigerweise deduktiv, nicht deskriptiv, es kann sich nicht damit begnügen, Elemente zu beschreiben als ob diese Elemente vor den Augen stünden, es muß sie entdecken -invenire- und der einzige Weg der Entdeckung des nicht Gegenwärtigen ist die Deduktion.

Im Gegenteil ein Denken, wie das bonaventuranische, das von vornherein mit Gott rechnet, braucht nichts mehr zu entdecken, es kann vom Anfang an bei der gemeinsamen Geschichte Gott-Geschöpf beginnen. Diese Methode ist notwendigerweise

1) Circulus quidam in cognitione animae attenditur, secundum quod ratiocinando inquirat existentium veritatem...Haec autem circulatio attenditur in hoc quod ratio ex principiis secundum viam inveniendi in conclusiones pervenit, et conclusiones inventas in principia resolvendo examinat secundum viam judicandi. Thomas, De veritate, 10, 8 ad 10.

deskriptiv. Da Bonaventura trotz jeder formalen klaren Unterscheidung, in der Tat keine Zäsur zwischen den Grenzen der Philosophie und denen der Theologie macht, und daher auch die Offenbarungselemente in seine Betrachtungen einbezieht, entsteht bei ihm diese bunte Welt, von Bildern und Analogien, die seine Schriften charakterisieren.

Sollte diese These richtig sein, dann wird ersichtlich, daß die Erleuchtungslehre die Grundlage, nicht nur des Inhalts, sondern auch der Forschungs- und Denkmethode Bonaventuras bildet.

Die Scholastik spricht in der Logik von zwei verschiedenen "modi sciendi": Definition und Division; zur Charakterisierung von Thomas und Bonaventura kann man im allgemeinen sagen: Thomas ist ein Denker der Definition, Bonaventura, ein Denker der Division.

Auch Thomas verwendet sehr oft die Division in der Form der "distinctio"; das aber kommt daher, daß eine reine definitorische Methode undurchführbar ist. Jedes Urteil, sagen wir, ist die Erfahrung einer Identität: nur was da steht kann gesehen werden. Was sind dann die Deduktionen?

Die Deduktionen der Scholastik sind die Statifizierung in Seinskategorien von den erfahrenen Phänomenen und Funktionen. Die neuentdeckten Seienden gehen nicht über das Erfahrene hinaus, und daher geschieht es, daß die Seienden, die man als Ergebnis dieser Deduktionen entdeckt, nicht nur die erfahrenen Phänomene nicht erklären, sondern sich von den Phänomenen selbst erklären lassen.

2. Ontologische Grundlagen des bonaventuranischen Denkens.

Die Formel "ontologische Grundlagen" bedeutet in diesem Zusammenhang eine Welt von Grundkategorien, die das Denken in seiner formalen Struktur konstituieren. Sie werden "ontologisch" genannt, weil sie durch die Untersuchung der "causa formalis" der Seienden entdeckt werden, und die letzte Kategorie nach diesem Weg das Sein als Sein ist.

Den ontologischen stehen in der Scholastik die theologischen Grundlagen gegenüber, denen wir nachher einen Paragraph widmen müssen.

Der Ausgangspunkt für die Untersuchung der ontologischen Grundlagen ist in der Scholastik die Duplizität Ich-Welt.

Für das Verständnis der Bedeutung und der Radikalität dieser Duplizität müssen wir auf zwei Dinge aufmerksam machen:

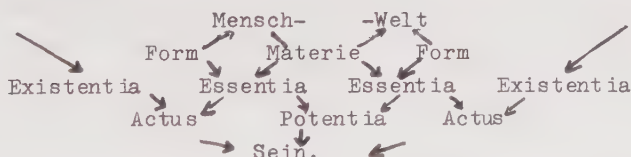
a) Die Überwindung der Duplizität Ich-Welt, die die moderne Philosophie durch die neue Auffassung des Lebens, der Geschichte und der Existenz vollzogen hat, ist in der Scholastik unbekannt. Die Duplizität Ich-Welt wird in der Scholastik nur in der Einheit der Erkenntnis der Welt und der Handlung mit und in der Welt aber als Akzidenz von beiden Grundsubstanzen aufgehoben.

b) Die Duplizität Ich-Welt ist in der Scholastik radikal, denn das Ich -anima- wird als Geist und die Welt als Materie definiert.

Sowohl das Ich als auch die Welt sind Protagonisten von Phänomenen in der allgemeinsten Bedeutung des Wortes. Die Tragweite und die Grenzen dieser Phänomene lassen in den Protagonisten eine Zusammensetzung erkennen, die eine neue Duplizität ergibt: die Duplizität Materie-Form als Koprinzipien des Seienden. Die unmateriellen Seienden sind auch begrenzt, deshalb sind sie auch aus Weite und Grenze zusammengesetzt; der Reichtum an Sein ist in ihnen der "actus", die Grenze ist die "potentia".

Actus und potentia sind die allgemeinsten Kategorien; Actus und potentia konstituieren das Wesen jedes Seienden, das Wesen ist wiederum in potentia bezüglich der "existentia". Über diesen Kategorien steht nur der Begriff Sein, das sich ursprünglich in diesen zwei Kategorien verwirklicht.

Diese Duplizitäten liessen sich schematisch folgendermassen darstellen:



Alle Elemente dieses Schemas werden Sein genannt, deshalb ist Sein die oberste Kategorie, aber eigentlich sind nur der Mensch und die Welt, die ersten Substanzen. Die anderen Elemente sind an sich nur allgemeine Begriffe, die ihren konkreten Sinn aus dem konkreten Inhalt der ersten Substanzen erhalten. Actus und potentia umfassen die verschiedensten konkreten Duplizitäten, und das Sein umfasst die eigentli-

chen und die uneigentlichen Seienden. Diese konstitutive Pluralität aller Elemente und des Seins ist die ontologische Analogie. Vorher haben wir von der theologischen Analogie gesprochen. Die theologische Analogie ist die konstitutive Pluralität des Seins als a se und ab alio; die ontologische Analogie ist die konstitutive Pluralität des Seins als eigentliches Sein -Substanz- und nicht eigentliches Sein -Akzidenzien und Koprinzipien-.

Die ontologische Analogie ist ursprünglicher als die theologische. In jener erscheint Gott als ein Seiendes unter den anderen obzwar über den anderen. Gott ist auch innerhalb des Seinskategorien erkennbar und nennbar: "actus purus"

Wie gesehen, wird in diesem ganzen Schema vom Faktum der Existenz abgesehen. Dieses Schema setzt das Faktum der Existenz voraus und vertieft sich nur in den Elementen des Wesens. Materie und Form, Essenz und Existenz, Actus et potentia, Sein, wollen nur das Was der Dinge erklären, sie erscheinen als innere Ursachen der Dinge. In diesem Sinn kann eine Philosophie, die innerhalb dieses Horizontes verharret essentialistisch genannt werden.

Es braucht nicht bewiesen zu werden, daß dieser Horizont der "inneren Ursachen" und des ontologisch analogen Seins der aristotelische Horizont der Philosophie ist. Es braucht nur bewiesen zu werden, daß dieser Horizont auch die ontologische Grundlage des bonaventuranischen Denkens ist.

3.- Die theologischen Grundlagen.

Das oben dargestellte Schema erfährt bei den christlichen Denkern eine Vervollständigung dadurch, daß dem essentialistischen Aufbau eine äußere Ursache der Existenz gesucht wird.

Der aristotelische Horizont erschöpft sich im Bereich der inneren Ursachen. Es entstehen zwar neue Seiende, aber nicht durch "creatio ex nihilo," sondern durch "generatio et corruptio" Die platonischen Ideen, die Reminiszenz, die Seelenwanderung, der Demiurg lassen zwar eine existentielle Interpretation zu, aber auch dieser Ursprung der Existenz ist nicht mit einer "creatio ex nihilo" zu verwechseln.²⁾

2) Platon et Aristote expliquent tout de l'être, sauf son existence même.

Gilson E. Introduction a la philosophie chrétienne, 39.

Erst in der christlichen Philosophie ist die radikale Frage nach der Existenz möglich geworden. Hier braucht nicht betont zu werden, daß diese Existenz der christlichen Philosophie, mit der Existenzphilosophie unseres Jahrhunderts nichts Gemeinsames hat. Existenz bedeutet für einen mittelalterlichen Philosophen zunächst das Faktum der Vorhandenheit -extra causas ponere, actus ultimus essentiae, usw- und die radikale Frage der Existenz ist für die Scholastiker die Frage, wie die Dinge vom Nichts zum Vorhandensein gekommen sind. Für den Übergang vom Nichts zum Vorhandensein braucht man eine unendliche Macht, die die unendliche Distanz zwischen Nichts und Sein überwindet. Diese unendliche Macht, die dem ontologischen Schema -Wesen- die Existenz gewährt, ist Gott.

Somit streifen wir die Frage des Unterschiedes zwischen Wesen und Existenz und ihrer Bedeutung für den Beweis der Existenz Gottes.³⁾ Dieser Unterschied ist nicht so zu verstehen, als ob in jedem Dinge hier und jetzt zwei Elemente festzustellen wären, die das Ding konstituieren. Der Unterschied sagt nur, daß das Wesen, die Intelligibilitätselemente des ontologischen Schemas, nicht notwendig existieren, d.h. daß das Wesen in voller Absehung von der Existenz gedacht werden kann.

Das Sein, in dessen Lichte die Elemente des ontologischen Schemas gedacht werden, sieht auch von der Existenz ab, ist die erste innere Ursache aller Elemente, das Sein des Wesens. Dieses Sein, mit Gott zu identifizieren, ist eine Verwechslung des Bereiches des Wesens mit dem der Existenz. Die augustinische Richtung der Universität Paris im dreizehnten Jahrhundert geht von dieser Verwechslung aus. Sie nimmt keinen Realunterschied zwischen Essenz und Existenz an. Der Augustinismus verlangt für die Erkenntnis der Existenz Gottes die Reinheit des Herzens, ein Interesse an der Existenz Gottes, d.h. der Augustinismus verlangt als Voraussetzung der Beweisbarkeit der Existenz Gottes eine religiöse Haltung, die alle Dinge von vornherein als die Spuren und die Abbilder Gottes sieht.

3) L'histoire de la célèbre distinction entre l'essence et l'existence et des malentendus séculaires qui cette doctrine a provoqués, en fait l'exemple typique du problème mal posé et du coup, mal résolu. Van Steenberghen, Siger ...II, 591,.

Thomas von Aquin hat sich gegen solche Verwechslungen entschieden gewendet. Thomas unterscheidet ein "ens primum" im Bereiche des Wesens und ein "ens primum" im Bereiche der Existenz,⁴⁾ das erste ist das "ens commune", das zweite ist Gott.

Das Ideal von Thomas besteht jetzt darin, die Existenz Gottes allein durch die Wege der Existenz und der Kausalität zu beweisen. Die Frage bei Thomas ist, inwiefern sich ein solcher idealer Beweis durchführen lässt, denn er muss voraussetzen, daß das "ens commune", in dessen Licht und Horizont Gott selbst erscheinen muss, geschaffen ist, und die Attribute Gottes werden unter der Voraussetzung der Identität zwischen Wesen und Existenz in Gott hergeleitet. Das aber bedeutet, daß auch Thomas schließlich die Existenz Gottes voraussetzen muss, und was er von Gott sagt, ist nur das, was sich apriori aus der idealen Absolutheit des Wesens deduzieren lässt.

Sowohl Bonaventura wie auch Thomas enden also in einer Identifizierung von Wesen und Existenz. Bonaventura vollzieht die Identifizierung am Anfang seines Denkens, Thomas, am Ende; was beide unterscheidet, ist also der Ausgangspunkt und die Methode, die von diesem Ausgangspunkt bedingt wird.

Das thomasische Schema wäre:

Deus	esse formale	omnia
Existenz	Intelligibilität	Seiendes

Das bonaventuranische:

Deus	omnia
Esse formale	
Intelligibilität	Seiende.

Wenn Gott als das unendliche Ideal der Vernunft gesehen wird, dann ist es nicht leicht einzusehen, wie neben diesem Absoluten und alles Umfassenden, noch andere endliche Dinge bestehen können. Diese Frage hat die Scholastiker sehr ernst beschäftigt. Anlässlich dieser Hauptfrage haben sich Grundideen der Scholastik gebildet: die Kausalität, die "participatio", die "imitatio", die Analogie. Mit verschiedenen Nuancen in der Ausdrucksweise kann man sagen, daß die Formel, die

4) Ens quod est primum per communitatem, cum sit idem per essentiam rei cuiuslibet, nullius proportionem excedit, et ideo in cognitione cuiuslibet rei ipsum cognoscitur; sed ens quod est primum causalitate excedit impropotionaliter alias res. De veritate, 10, 11 ad 10. Cf. CG, I, 26.

in der ganzen Scholastik die Seinsbeziehungen zwischen Gott und seinem Geschöpf bestimmt, die Exemplarität ist.

"Deus est esse omnium effective et exemplariter, non autem per essentiam" 5)

"Et haec est tota nostra metaphysica: de emanatione, de exemplaritate, de consummatione, scilicet illuminari per radios spirituales et reduci ad summum. Et sic eris verus metaphysicus". 6)

Die Exemplarität ist, wie oft gesagt, eine Tabuformel; unverständlich in sich, hat die Funktion, sowohl den Pantheismus als auch den Deismus zu vermeiden. Will man diese Formel näher verstehen, dann hat man drei verschiedene Möglichkeiten, drei Lichter, die uns im Verständnis oder in der Erfassung dieser ontischen Strahlung Gottes erleuchten: das philosophische, das theologische und das mystische Licht.

A) Das philosophische Licht.

Wie vermag die reine Vernunft, etwas von dieser Strahlung Gottes in allen Dingen zu erfassen? Die allgemeine Antwort kann lauten: indem sie ihre Erfahrung mit der Anschauung der Werke Gottes bereichert, und auf diese Weise ein reicheres Bild von Gott selbst erreicht.

Diese allgemeine Antwort nimmt bei Bonaventura eine konkretere Gestalt ein. Er teilt das "lumen intelligentiae" in "lumen exterius, inferius und interius" ein.

lumen exterius -- ars mechanica -- figura artificialis
lumen inferius -- cognitio sensitiva -- forma naturalis
lumen interius -- cognitio philosophica -- veritas intellectus /alis. 7)

Die "ars mechanica" umfasst "septem artes mechanicas, quas assignat Hugo in Didascalico, quae sunt scilicet lanificum, armatura, agricultura, venatio, navigatio, medicina, theatrica". 8)

Die "cognitio sensitiva" als "cognitio formarum naturalium" steht hier nicht für die Erkenntnis der Physik als Naturphilosophie. Es war schwer für Bonaventura, dieser "cognitio sen-

5) Thomas, STh, I, 3,8 ad 1.

6) Bonaventura, Hex. 1,17, (V,332 b)

7) De reductione artium ad Theologiam, 2, V, 319a.

8) Ib. Für das Zitat von Hugo v. Sankt Viktor, Cf. ib. A 3.

sibilis einen angemessenen Gegenstand zu finden, deshalb begnügt sich Bonaventura in diesem Zusammenhang mit der Erfindung von verschiedenen Kriterien für die Enumeration der sinnlichen Vermögen.

"Tertium lumen, quod illuminat ad veritates intelligibiles perscrutandas est lumen cognitione is philosophicae... hoc triplicatur in:

Rationale - veritas sermonum	Gramatica Rhetorica Dialectica
Naturale - veritas rerum	Metaphysica Physica Mathe matica
Morale - veritas morum	Monastica Politica Oeconomica 9)

Wer sich in der Erkenntnis all dieser Elemente und Wissenschaften vertieft, bereitet sich den Zugang zum vollständigeren Verständnis des Wesens Gottes vor; denn in all diesen Elementen ist die Spur Gottes oder das Bild Gottes gegenwärtig.

Diejenigen, die Bonaventura eine feindliche Stellung zur weltlichen Wissenschaft zuschreiben, müßten bedenken, daß die vollkommene Erkenntnis Gottes bei Bonaventura nicht im Moment der Flucht von der Welt, sondern im Moment der Synthesisierung Gott-Welt geschieht. So läßt sich die Struktur des Itinerarium mentis in Deum erklären: per vestigium- in vestigio, per imaginem - in imagine, per nomen - in nomine.

B) Das theologische Licht.

All diese Wissenschaften lassen uns in irgendeiner Weise Gott erkennen, und auf diese Weise die leere Formel "Exemplarität" verstehen. Aber sie sagen uns nichts über die tatsächliche Geschichte, die sich in den Beziehungen Gott-Geschöpf abgespielt hat: diese Geschichte umfaßt als Hauptmomente die Selbstmitteilung Gottes an die Menschen durch die Offenbarung seines Wesens -Mysterium der Hl. Dreifaltigkeit- und durch die Erhebung des Menschen zum übernatürlichen Zustand. In diesem Zustand geschah die Sünde, geschah die Erlösung durch das Leben und Sterben Christi, und geschieht das Leben

9) Bonaventura, De reductione, 4ff. V, 320bff.

der Kirche als die geschichtliche Konkretion der Gegenwart Christi in der Welt. Diese ganze Geschichte geht über die Möglichkeiten aller Philosophie hinaus. Sie wird nur in der Heiligen Schrift erzählt. In der Heiligen Schrift wird also die eigentliche und wahre Beziehung von Gott und Geschöpf ersichtlich. Die Philosophie bleibt im Rahmen des Hypothetischen, die Theologie erreicht erst den Rahmen des eigentlich Wahren. .

Wie wir bis jetzt die Verhältnisse von Philosophie und Theologie dargestellt haben, erscheinen die theologischen Elemente innerhalb des allgemeineren Rahmens der Metaphysik. Das würde also heissen: der "analogia entis" gegenüber besteht keine "analogia fidei". Der Glaube ist nur die Vermittlung von Elementen, die zu einem tieferen Verständnis der "analogia entis" dienen. Analogia entis und analogia fidei dürfen nicht gegenübergestellt werden; denn die "analogia entis" ist die ontische und konstitutive Pluralität des Seins, während der Glaube nur ein Mittel zur Erkenntnis des Seins selbst ist.

Diese Auffassung der Beziehungen zwischen "analogia entis" und "analogia fidei" wird von den Einwänden K. Barth's nicht getroffen; denn das Ereignis der Offenbarung und der Menschwerdung Christi braucht nicht, im alles umfassenden Begriff des Seins seine einmalige Physiognomie zu verlieren. Im Gegenteil; vielmehr ist die Analogie die Aufforderung, alle Dinge in ihrer Einmaligkeit zu denken. Auf diese Weise entsteht ein Begriff vom Sein in der Scholastik, der "omnes differentias in actu continet" ¹⁰⁾

Der Einwand gegen die vorgetragene Auffassung der Beziehungen zwischen "analogia entis" und "analogia fidei" gründet vielmehr darin, daß diese Auffassung völlig formal und formalistisch ist. Neben der geschilderten formalen Auffassung, besteht bei Bonaventura die reale Auffassung: die allgemeinen Elemente der Philosophie werden in ein persönliches Weisheitsprogramm einbezogen. Dieses Weisheitsprogramm, die Vereinigung mit Gott in der Liebe bestimmt letztlich den Horizont für das Verständnis der anderen Elemente.

¹⁰⁾ Urs v. Balthasar H. Karl Barth, Köln, 1951, 175-176.

Es ist möglich, eine strenge Metaphysik in den Werken Bonaventuras freizulegen. Diese Metaphysik ist in ihrem Grundlagen aristotelischer Herkunft; sie enthält die formalen Hauptstrukturen des bonaventuranischen Denkens; aber diese Metaphysik ist rein formal; sie bedingt zwar den Inhalt des bonaventuranischen Denkens, aber ist nicht dieses Denken. Sollte man jedoch eine Typologisierung der bonaventuranischen Mystik unternehmen, dann muß man damit rechnen, daß diese Mystik sich in einem konkreten metaphysischen Horizont entfaltet und ausdrückt.

C) Das mystische Licht.

Die höchste Weise, Gott in dieser Welt zu erkennen ist für Bonaventura die mystische Erfahrung. Das Schema der philosophischen und der theologischen Kenntnisse wird durch die mystische Erkenntnis vervollständigt. Diese neue Erkenntnis heisst "scientia nulliformis": "scientia nulliformis consistit in excessu mentali!"

Dieser "excessus" wird als eine volle Vereinigung der Seele mit Gott und mit allen Dingen beschrieben:

"Considera quod in anima contemplativa describitur universus orbis et quilibet spiritus coelestis, qui in se habet descriptum totum orbem. Describitur etiam reditus supersubstantialis, qui et universum orbem et universum spiritum continet!" 11)

Die Duplizitäten wie

vita activa	vita contemplativa
völlige Entsagung	Förderung des Weltlichen
mystische Ruhe	weltliches Handeln
Selbständigkeit	Selbstmitteilung
Notwendigkeit	Freiheit

werden aufgehoben. Der durchschnittliche Mensch kann diese Duplizitäten nicht überwinden, der Mystiker ruht oberhalb dieser Gegensätze:

"Animae quae elevatae sunt ad excessus extaticos sunt sicut in aestate et percipiunt fructus autumnales, quia quiescunt" 12)

In diesem Zustand wird die Möglichkeit der Ideen überwunden. Deshalb ist diese Beschauung "scientia nulliformis!"

"Scientia nulliformis...quod videtur destructivum praecedentium -praecedentium deutet auf die anderen Wissenschaften hin- non tamen est...Nota quod hic est status sapientiae christianae, unde oportet quod homo sit instructus multis

11)Hex. 20, 8 (V, 426 b)

12) Ib. 20, 9

et omnibus praecedentibus ... et ibi est operatio transcendens omnem intellectum secretissima, quod nemo scit, nisi qui experitur!" 13)

Mit der Überwindung der Ideen kommt auch die Überwindung der repräsentativen Sprache. Der Widerspruch ist die Sprache der Mystiker aller Zeiten.¹⁴⁾

Dieselbe Synthese vom Göttlichen und Weltlichen, diesmal in der Triplizität vom spekulativen, tätigen und kontemplativen oder mystischen Leben erscheint in jener Klassifikation der Geschichte der Theologie, die uns Bonaventura hinterlassen hat:

Sensus Scri-	allegoricus - credere	- Christi generatio -
pturae.	moralis - vivere	- ordo vivendi -
	anagogicus - adhaerere Deo	- animae unio -

- fides	- Scti Doctores - Augustinus -
- mores	- Praedicatores - Gregorius -
- finis utriusque	- Contemplativi - Dionysius -
- Anselmus - ratiocinatio	
- Bernardus - praedicatio	
- Richardus - contemplatio	

HUGO VERO OMNIA HAEC.¹⁵⁾

4.- Das bonaventuranische Denken und die Struktur des Hexaemeron.

Das Hexaemeron, wie übrigens alle Werke Bonaventuras -mit Ausnahme vielleicht des Sentenzenkommentars, dessen Ordnung er nicht bestimmen konnte- besitzt eine feste Struktur. Das ganze Werk entfaltet vier Problemkreise:

Visio intelligentiae per naturam inditae/Col. 4	7
" " per fidem sublevatae/ Id 8	-12
" " per Scripturam eruditae/ Id 13	-19
" " per contemplationem suspensae	20 -23.

Ihnen gehen als Einleitung drei Collationes über die christliche Weisheit überhaupt voraus.

In dieser Einteilung ist vor allen zu bemerken, daß Bonaventura eine Zäsur zwischen der Theologie und der Heiligen Schrift macht. Die Theologie umfasst vor allen die Mysterien und die Probleme, die in der Zeit Bonaventuras zum "stereotypierten" Gegenstand der Theologie geworden waren.

13) Hex. 2, 28-29, (V, 340b + 341a)

14) Y quedéme no sabiendo toda ciencia trascendiendo. (S. Juan de la Cruz, OO.CC. Madrid, BAC, 3 Ed. 1955, 1311.

15) Bonaventura, De reductione, 5 (V, 321b)

Einen anderen Gesichtspunkt für die Einteilung des Hexaemeron's können wir dem bonaventuranischen Schema der Wissenschaften entnehmen:

Forma sapientiae est mirabilis quia

modo est uniformis,
modo, multiformis
modo, omniformis
modo, nulliformis

apparet autem uniformis in regulis divinarum legum
multiformis in mysteriis divinarum Scripturarum
omniformis in vestigiis divinatorum operum
nulliformis in suspensiis divinatorum excessuum. 16)

"Sapientia uniformis" ist allen anderen gemeinsam. Sie ist die Strahlung des göttlichen Lichtes im menschlichen Geiste, die göttliche Illumination, die die Bedingung der Möglichkeit jeder Erkenntnis ist.

"Sapientia omniformis" ist alles was wir ohne Offenbarung erkennen können: Philosophie im weitesten Sinn.

"Sapientia multiformis" ist die Theologie

"Sapientia nulliformis" ist die Mystik

Wir finden immer dieselbe Synthese und dieselbe Abstufung, Philosophie, Theologie, mystische Erfahrung.

Besonders interessant ist für uns die Entfaltung des spezifisch philosophischen Teiles dieser Synthese. Dieser Teil ist ein Studium der ontologischen und der theologischen Grundlagen der Metaphysik (theologisch im Sinn der Naturtheologie verstanden).

Die ontologischen Grundlagen, das Studium des Wesens sind aristotelisch. Aristoteles wird nur im Studium der Existenz verlassen. In diesem Studium der Existenz, wo Gott als der Schöpfer und als die Exemplarursache erscheint, schliesst sich Bonaventura an die Platoniker. Schliesslich überwindet Bonaventura den Bereich der Philosophie sobald der Glaube das Licht von der Finsternis trennt.

Das Hexaemeron dürfte also noch einmal unsere These stärken: mit der Hilfe einer aristotelischen Grundbegrifflichkeit denkt Bonaventura sein Hauptthema, die Beziehungen Gott-Welt im augustinischen Geist, d.h. als Annahme der Allgegenwart Gottes im Geschöpf. Die Illuminationslehre ist die Konkretion dieser Allgegenwart im absoluten Element der Erkenntnis.

16) Hex. 2,8 (V, 337a)

SECHSTES KAPITEL

Rückblick auf die Abstraktion

Wir haben von der Illumination gesprochen und haben versucht, auf Grund dieser Lehre die philosophische Grunderfahrung Bonaventuras freizulegen. In dieser Freilegung haben wir oft auf Thomas von Aquin angespielt, ohne, daß wir die Notwendigkeit einer Erwähnung der Abstraktion gespürt haben. Unsere Beschäftigung mit der Abstraktion heisst nun Rückblick, ein Schauen nach hinten oder ein Schauen nach unten. Dieser Sachverhalt gründet auf folgender Überzeugung: Abstraktion und Illumination sind keine entgegengesetzten Begriffe. Wenn es überhaupt so etwas wie eine Abstraktion im positiven Sinn gibt, dann geht sie der Illumination voraus; die Abstraktion im negativen Sinn, das Absehen-von hat mit der Illumination nichts zu tun, oder setzt die Illumination voraus, wenn jede positive Erkenntnis in der Illumination geschehen muß.

1. Die psychologistische Auffassung der Abstraktion.

Die scholastische Spekulation, sagten wir, setzt bei der Duplizität Ich (Geist)- Welt an. Diese Duplizität wird nur in der Einheit der Erkenntnis und der Handlung mit den Dingen der Welt überwunden; aber die Einheit der Erkenntnis und der Handlung ist akzidentell: die ersten und letzten Substanzen sind Geist und Welt. Da diese Substanzen sich prinzipiell einander ausschließen, begnügt sich die Scholastik nicht mit der Feststellung und mit der Beschreibung der erfahrenen Einheit, sondern sie verlangt eine Erklärung für diese Erfahrung, die anscheinend gegen alle Prinzipien steht.

Die moderne Philosophie hat eingesehen, daß alle kritischen Aporien der neuzeitlichen Philosophie auf diese apriorische Auffassung der Duplizität Geist-Welt zurückzuführen sind, deshalb haben wir uns abgewöhnt, den Ausgangspunkt unseres Denkens bei dieser Duplizität zu nehmen. Wir setzen bei einer ursprünglichen Einheit an, die jeder Duplizität vorausgeht, mögen wir diese Einheit mit dem Namen Leben, Existenz oder Geschichte belegen.

Auch die Scholastik entwickelte einige Prinzipien, die die Einheit über die Duplizität Ich-Welt nahelegen. Diese Prinzipien können auf drei zurückgeführt werden:

a) Die Gegenwart des Seins im Geiste -ens est primum quod cadit in intellectum- und die Auffassung vom Wahr- und Gutsein als das transzendente Aufgeschlossensein des Geistes in der Welt.

b) Das Finalitätsprinzip, -Substantia est propter operationem¹⁾ nachdem schließlich die vollkommene Verwirklichung jedes Seienden in seiner Wirkung -actus secundus- zustandekommt, und die Vollendung des menschlichen Wesens, die "visio beatifica" ein Akt ist.

c) Das Prinzip "potentiae specificantur per actus, actus per objecta" Eng mit diesem Prinzip verbunden steht ein anderes, nämlich, die Überzeugung in der Scholastik, daß in der Erkenntnis, das formale Element der Gegenstand ist.

Auf Grund dieser Einheitsprinzipien hat sich die neuere Thomasforschung darum bemüht, eine rein ontologische Interpretation der thomasischen Erkenntnislehre darzustellen. Für diese Art von Interpretation ist der "intellectus agens" der Inbegriff der Absolutheitsmomente im Erkenntniszustand. Alles wird in diesem "unendlichen Raum" erkannt, denn der "intellectus agens" ist schließlich nur das Offensein des Geistes zum Sein überhaupt.²⁾

Diese Auffassung des Wesens und der Funktionen des "intellectus agens" ist nicht thomasisch. Der tätige Verstand ist in thomasischer Lehre eine Potenz der Seele mit der spezifischen Funktion der Entmaterialisierung der materiellen Gegenstände der Welt. Deshalb weiss Thomas nicht was er mit dem tätigen Verstand machen soll, sobald es sich um die Erkenntnis der unmateriellen Dinge handelt, und er unterscheidet zwischen einer "cognitio per abstractionem" - Entmaterialisierung durch den tätigen Verstand- und einer "cognitio per impressionem", für die Erkenntnis der unmateriellen Dinge.³⁾

1) Anima verius habet suum esse ubi amat, quam ubi est. Thomas, I Sent, 15, 5, 3 ad 2. Cf. STh, I, 105, 5.

2) Cf. vor allen Rahner K, Geist in Welt.

3) "Intellectus non abstrahit a materia nisi cum intelligit res sensibiles et materiales; cum vero intelligit res quae sunt supra ipsum, non abstrahit, immo recipit minus simpliciter quam sint res ipsae in se ipsis." De veritate, 22, 11 ad 7.

Unter dieser Voraussetzung kann man sagen: die Illuminationslehre von Bonaventura hat die Elemente der Erkenntnis besser in ihrem ontologischen Charakter erfasst, als die psychologistische Lehre vom tätigen Verstand des heiligen Thomas. Die ontologische Auffassung des "intellectus agens", die die neuere Thomasforschung, bei Thomas zu entdecken glaubt, passt besser den bonaventuranischen als den thomasischen Texten, denn auch die reine Beschreibungsmethode Bonaventuras steht den heutigen phänomenologischen Bestrebungen näher als das thomasische Ideal, alles aus Prinzipien zu erklären.

Somit ist gesagt, daß das erste Prinzip der Synthese Geist-Welt, nämlich die Transzendentalien Sein, Wahrheit, Gutheit, kein Prinzip der Synthese ist, denn obwohl die Scholastiker von vornherein realistisch eingestellt waren, kann dieses Prinzip idealistisch ausgelegt werden, wie es die Geschichte der neuzeitlichen Philosophie zeigt, und das Prinzip, das diese idealistische Auslegung veranlasst, ist gerade das scholastische Prinzip der Unsynthetisierbarkeit Geist-Materie oder Geist-Welt.

Das Finalitätsprinzip wird der Erfahrung gerecht, aber es kann niemand entgehen, daß diese Erfahrung in der thomasischen Auffassung der Beziehungen Substanz-Akzidenz keine richtige Erklärung findet. Für unsere Frage ist dieses Prinzip auch nicht sehr ertragreich, denn wir wollen zunächst nur das spekulative Leben analysieren, welches für die Scholastiker bekanntlich die Bedingung der Möglichkeit der Praxis ist.

Das Spezifikationsprinzip, "potentiae specificantur per actus, actus per objecta," anstatt, die Duplizität aufzuheben, bewahrt die Duplizität; denn gerade diesem Prinzip gemäß haben die Scholastiker eine korrelative Duplizität der Erkenntnisvermögen aufgestellt: potentiae superiores et inferiores, intellectus-sensus.

Intellektuelles Leben und sensibles Leben waren für die Augustinisten zwei verschiedene Formen, für Thomas sind sie nur zwei Stufen oder Schichten der Seele, aber auf jeden Fall zwei verschiedene Schichten von Potenzen mit verschie-

denen Gegenständen. Auch pflegt man heute, die thomasische Sinnlichkeit ontologisch zu interpretieren. Dieser Interpretation gemäß wäre die Sinnlichkeit nicht eine Anzahl von Potenzen im psychologischen Sinn, sondern die Funktion, durch die der Geist in Kontakt mit der materiellen Welt steht. So müssen wir heute die Sinnlichkeit verstehen, aber bei Thomas ist die psychologistische Prägung unbestreitbar.

Mit der Auffassung der Sinnlichkeit hängt die Auffassung der Materie zusammen; ontologisch ist sie die Grenze der Erkenntnis, die Notwendigkeit der Objektivation, die einerseits die Erkenntnis der Gegenstände ausmacht, und andererseits die volle Identifizierung vom Erkennenden und Erkannten, d.h. die vollkommene Erkenntnis ausschließt. Psychologisch gesehen ist sie das physische Individuationsprinzip, wovon man abstrahieren muß, damit der Verstand sein "objectum proprium" das Universale erfasst. Damit entsteht eine andere korrelative Duplizität: Universales-Individuum.

Der physische Aspekt der Materie in der thomasischen Erkenntnislehre zeigt sich auch darin, daß der Gegenstand der Metaphysik bei Thomas, dadurch, daß er "von jeder Materie abstrahiert" die "substantiae separatae", d.h. die physisch unmateriellen Substanzen einschließt.

Die thomasische Abstraktionslehre umfasst also drei korrelative Duplizitäten:

Immaterialia -- intellectus -- Universale

Materialia -- sensus -- individuum

Psychologisch ist die Auffassung der Abstraktion, die dieses Phänomen als einen Eingriff des tätigen Verstandes in die Sinnlichkeit versteht, durch welchen eine physische Entmaterialisierung des Materiellen und somit eine Verallgemeinerung des Einzelnen vollzogen wird.

Die Abstraktion in diesem Sinn kann der Illumination nicht gegenübergestellt werden. Die Abstraktion wäre die Arbeit der Potenzen, die die Präsenz des Gegenstandes im Geiste erst ermöglichen würde, während die Illumination in der Präsenz selbst geschehen würde. Auch die Augustinisten⁴

4) *¶¶ vult Philosophus intellectus agens est ut lumen, possibilis ut oculus, phantasma ut color. Sed tunc similitudo non valet, quoniam sicut ad visionem corporalem non sufficit color ipse et organum visivum et virtus cum naturali et complantato lumine sine beneficio lucis superioris, sic nec*

kennen die Elemente Sinnlichkeit, phantasma, intellectus, d.h. den Vorgang der Abstraktion im psychologischen Sinne, jedoch haben sie nie in dieser Abstraktionslehre eine Gefährdung der Illuminationslehre gesehen. Die Augustinisten haben nur diese Abstraktionslehre kritiziert, weil sie zu künstlerisch ist und viele nicht bewiesene Elemente enthält. Der Einheit der Persönlichkeit in der Struktur der *reditio ad se ipsum* und der Einheit Geist-Welt in der Struktur der *reditio ad phantasma* wurde viel besser Bonaventura mit seiner funktionellen Auffassung von "ratio superior-ratio inferior" als Thomas mit seiner psychologischen Abstraktionslehre gerecht.

2.- Abstraktion als Absehen-von.

Die Abstraktion nimmt bei Thomas und im Thomismus eine andere Bedeutung ein: die Abstraktion als Absehen von der Materie ist das Kriterium der Klassifikation der Wissenschaften. Der Abstraktion als Kriterium der Klassifikation der Wissenschaften hat Thomas die "quaestio quinta" des In Boethium de Trinitate gewidmet. Das Ergebnis lautet in Artikel drei:

"In operatione intellectus triplex distinctio invenitur, una secundum operationem intellectus componentis et dividendis, quae separatio dicitur propriae, et haec competit scientiae divinae sive metaphysicae, alia secundum operationem qua formantur quidditates rerum, quae est abstractio formae a materia sensibili, et haec competit mathematicae, tertia secundum eandem operationem universalis a particulari, et haec competit etiam physicae et est communis omnibus scientiis".⁵⁾

Versuchen wir, diesen Text in Zusammenhang mit anderen Stellen von Thomas ⁶⁾ zu verstehen, dann ergibt sich eine neue Unterscheidung: "abstractio simplicis apprehensionis-abstractio iudicii"

Die *Abstractio simplicis apprehensionis* ist einfach das Nichtsehen von vielen Aspekten im Sehen von einem Gegenstand, sie ist das Schicksal der Begrenztheit aller menschlichen Erkenntnis. In diesem Sinn kan die Abstraktion der Illumi-

ad visionem intellectualem sufficit...sine auxilio et beneficio lucis divinae.
Matthaeus de Aquasparta, De cognitione, q 2, ad 12, Ed. cit.243.

5) Thomas, In Boet. de Trin. 5,3.

6) STh, I, 40, 3; Ib, 85, 1 ad 1.

nation nicht gegenübergestellt werden, weil die Abstraktion einfach das Nichtsehen ist, und die Illumination das Gesehene sichtbar macht.

Die Abstraktion als negatives Urteil, als Bestreiten-von, steht auch der Illumination nicht entgegen. Das negative, wie jedes Urteil überhaupt, geschieht im Lichte des absoluten Seins, d.h. der augustinischen Illumination.

Als Kriterium der Klassifikation der Wissenschaften stellt Thomas alle Gegenstände in drei Stufen, die nach ihrer Materialität unterschieden werden:

abstractio a materia individuali, Physica.

abstractio a materia sensibili, Mathematica.

abstractio ab omni materia, Metaphysica.

Die erste ist allen Wissenschaften gemeinsam; in der zweiten werden die "Wörter materia-forma" mehrdeutig; denn die Form, mit der sich die Mathematik beschäftigt ist nicht die physische Form des Hylemorphismus, sondern eigentlich nur die Figur, die als solche in der Materie konkretisiert sein muß, aber von jeder Materie absehen kann.

Für die dritte Stufe verlangt Thomas eine ausgesprochen negative Stellungnahme zur Materie, nicht ein einfaches Absehen von der Materie, sondern eine positive Immaterialität. Thomas denkt hier an eine Metaphysik, deren Gegenstand nur die "substantiae separatae" wären; denn an anderen Stellen hat Thomas selbst die Materie und die Bewegung, insofern sie Seiende sind, in den Gegenstand der Metaphysik einbezogen.

Nach dieser kurzen Analyse zeigt sich, daß diese Einteilung eines einheitlichen und homogenen Kriteriums entbehrt. In der ersten Stufe, wird von der Individualität abstrahiert, es bleibt die "quidditas rei sensibilis" als Gegenstand, diese "quidditas" darf wiederum nicht im metaphysischen Sinn verstanden werden, denn der Gegenstand der Physik ist das "ens mobile", das Materielle.

In der zweiten Stufe heisst Materie die Totalität des materiellen Seienden und Form, die mögliche Figur. Wobei auch eine künstlerische Vereinfachung der mathematischen Problematik auch im Mittelalter vollzogen wird.

In der dritten Stufe wird wiederum die (natürliche) Theologie der Ontologie verwechselt. Auch ist diese Abstrak-

tion nur ein negatives Kriterium. Wir wissen wovon wir abgesehen haben, nachdem wir die Wissenschaften schon besitzen, aber das echte Klassifikationskriterium wäre jenes, welches uns positiv der methodischen Freilegung der Gegenstände beizuhelfen ließe, d.h. nicht ein Abstraktionskriterium, sondern ein Entdeckungskriterium.

Die scholastische Abstraktionslehre ist ein Beispiel überkommenen Gedankengutes, das nicht gründlich gedacht worden ist. Thomas versuchte, persönliche Kriterien für dieses überkommene Gut platonischer Herkunft zu finden, aber er kam zu keiner eindeutigen Erklärung, weil seine Wissenschaftslehre selbst sehr dunkel ist.

Da der Neuthomismus in einer Zeit entstand, in der die Philosophie grundsätzlich Psychologie und Wissenschaftslehre war, erfüllten die Arbeiten über die Abstraktions- und Wissenschaftslehre von Thomas die neuscholastischen Zeitschriften, bis sich die ontologische Interpretation von Thomas durchgesetzt hat;⁷⁾ niemand aber ist es gelungen, eine befriedigende Darstellung der thomasischen Wissenschaftslehre zu erreichen. Auch für das Denken der Sache selbst ist es ratsam, der Aufforderung van Steeberghens zu folgen:

"Il faut souhaiter que le thomisme se débarrasse définitivement du mirage des trois degrés d'abstraction"⁸⁾.

3.- Der tatsächliche Vorgang der Abstraktion

A)- Die zwei "universalia"

Die Erkenntnis war für Aristoteles nicht möglich, wenn dem passiven Verstand nicht ein tätiger Verstand entsprach, der die Atmosphäre des Erkenntniszustandes erleuchtete. Aus dieser Lehre entstand in der Scholastik die psychologische Auffassung der Abstraktion, die Entmaterialisierung war zugleich die Verallgemeinerung, und das Allgemeine war der Gegenstand des eigentlichen Wissens. Aber Aristoteles hat eine andere Reihe von Texten, in denen das Universale, oder der Gegenstand des eigentlichen Wissens nicht durch eine

7) Vergleicht man Geist in Welt von K. Rahner mit "Le point de départ de la métaphysique" von Maréchal, den Rahner als den Vater der neueren Thomasforschung betrachtet, dann sieht man wie sich das philosophische Interesse und der philosophische Horizont in 15 Jahren ändern können.

8) Van Steeberghen, F. Reflexions sur la systematisation philosophique. RevNeoscol, 41(1938)213.

psychologische Erleuchtung oder Entmaterialisierung, sondern einfach durch eine Induktion aus den Singulären erobert werden. Diese Induktion setzt die Erkenntnis der Singulären voraus, und die Erkenntnis jedes Singulären setzt wiederum ein Universales voraus, denn jedes Singuläre wird nur in einem Universalen erkannt. Hier sehen wir einen Prozeß, Universalen-Singuläres-Universalen. Der Prozeß wird von Aristoteles folgendermassen beschrieben:

Ἐκ αἰσθήσεως γίνεται μνήμη ὥσπερ λέγομεν, ἔκ δὲ μνήμης πολλάκις τοῦ αὐτοῦ γινομένης ἐμπειρία· αἱ γὰρ πολλαὶ μνήμαι τῷ ἀριθμῷ ἐμπειρία μία ἐστί, ἐκ δ' ἐμπειρίας ἡ ἐκ παντός ὑπερμέσσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ τοῦ εὐδὲ παρὰ τὰ πολλά, ὃ ἂν ἐν ἀησιν ἐν ἐνῇ ἐκείνοις τὸ αὐτὸ τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμης ἴαν μὲν παρὶ γένεσιν, τέχνης, ἴαν δὲ παρὶ τὸ ὄν ἐπιστήμης 9)

Auch dieser Text wurde psychologistisch mißverstanden.¹⁰⁾ Aristoteles beschreibt hier nicht mehr einen psychologischen Prozeß, sondern versucht, die verschiedenen Arten der schon vollzogenen intellektuellen Erkenntnis zu klassifizieren, und zu bestimmen, welche von diesen intellektuellen Erkenntnissen, Wissenschaft heissen kann. Mit dem "intellectus agens" oder mit der "Abstraktionslehre" kann der Text nicht in Zusammenhang gebracht werden. Die αἰσθήσις ist schon erkenntnistheoretisch gesehen ein Urteil, eine bewusste Kenntnis des Singulären, das Gedächtnis ist dieselbe Kenntnis abgesehen von der Gegenwart oder Abwesenheit des konkreten Gegenstandes,

9) Aristoteles, *Analytica Posteriora*, II, 19, 100a 3-9.

10) Para elevar las impresiones sensibles al grado de universalidad y de necesidad requeridos por la ciencia, senala dos procedimientos distintos, uno que pudieramos llamar lógico, que es la inducción - ἐπαγωγή - y otro de carácter más bien psicológico, que es la acción iluminadora del entendimiento agente sobre los fantasmas de la imaginación. Aunque más bien que como dos procedimientos distintos deben considerarse como dos aspectos complementarios y simultáneos de un mismo proceso general, que es la elevación progresiva desde lo material y mutable, que es lo propio de los objetos particulares, tal como son percibidos por los sentidos, hasta lo inmaterial e inmutable, que es lo que corresponde al concepto universal aprehendido por el entendimiento, y que puede calificarse simplemente de abstracción. Fraile, G. *Historia de la Filosofía*, I, 409.

Erfahrung ist die Sammlung und Vereinheitlichung der konkreten Kenntnisse.¹¹⁾

Keins von diesen Momenten ist erkenntnistheoretisch primitiv und einfach; vielmehr ist schon die "sensatio" als bewusste Erkenntnis eines Singulären ein komplizierter Prozeß. Dieser Prozeß umfaßt mindestens die "regressio" aus dem Universalen, die jede konkrete Erkenntnis ermöglicht. Die Erkenntnismetaphysik analysiert den Erkenntniszustand, in dem die Erkenntnis des Singulären ermöglicht wird; bei diesem Singulären setzt die Wissenschaft an und bildet ihre Gesetze, ihre "universalia". Diese "universalia" sind auch das Produkt einer Abstraktion, die notwendig ist, insofern die allgemeinen Begriffe und Gesetze nie den Reichtum der konkreten Erfahrung wiedergeben können. Abstraktion ist in diesem Sinn das Schicksal der menschlichen Erkenntnis, die Erfahrung zu vereinfachen und zu verarmen, das Schicksal, perspektivisch denken zu müssen.

Die zwei "universalia" von denen wir gesprochen haben, finden letztlich ihre Bestätigung in den zwei Auffassungen vom Sein, die die Scholastik kennt: Sein als die Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis jedes Seienden und Sein als letzter Überblick über alle Seienden und Wissensgebiete. Dieses Sein "abstrahit abstractione impropria"; "continet omnes differentias actu"; "est multiplex"; das alles will sagen: eine Metaphysik, ohne konkrete Erfahrung ist leer. Deshalb ist der spanische Neuthomismus des 16. Jahrhunderts nicht bei der Duplizität Philosophie-Theologie geblieben, sondern hat in den Werken von Melchior Cano und F. Suárez die letzten Grundlagen, die echte Metaphysik der Scholastik entdeckt, eine Metaphysik, die der Einteilung Philosophie-Theologie vorausgeht.

B) Die Klassifikation der Wissenschaften.

Das Schema "universale-individuum-universale" dient uns jetzt besser als das Entmaterialisierungskriterium, um die Abstufung der Wissenschaften zu verstehen. Wir haben schon

11) Über die Schwierigkeit, einen deutlichen Begriff von *ἐμπερία* bei Aristoteles zu gewinnen, Cf. Ross W.D. Aristotle's prior and posterior Analytics, Oxford Clarendon, 2. Aufl. 1957, 676.

angedeutet, daß die Theorie und die Praxis der Wissenschaft in der Scholastik nicht immer konsequent sind. Das ist vor allem bei Thomas von Aquin feststellbar. Im traditionellen Schema der drei Wissenschaften: Physik, Mathematik, Metaphysik, sah Thomas die Wissenschaften über drei feste Gegenstände:

esse sub ratione mobilitatis,
esse sub ratione quantitatis,
esse sub ratione entitatis.

Die Abstufung entspricht dem Entmaterialisierungskriterium. Aber das entscheidende Kriterium in der Tat ist nicht das der Entmaterialisierung, sondern ein einfacheres: die Dinge, die Gegenstände sind entweder erfahrbar oder deduzierbar. Das Erfahrbare macht den Gegenstand der Physik, das Deduzierbare, den Gegenstand der Metaphysik aus. Mit der Mathematik weisst Thomas in der Praxis, nichts anzufangen. So ergibt sich eine Abstufung der Wissenschaften, die keine festen Grenzen mehr kennt: die letzten Fragen jeder Wissenschaft sind zugleich die ersten der neuen. Die Scholastiker spürten die Unmöglichkeit der festen Abgrenzung zwischen Physik und Metaphysik gerade in der Frage der Existenz Gottes.¹²⁾ Diese Schwierigkeit zeigt, daß es kein theoretisches Kriterium gibt, um eine Abgrenzung der Wissenschaften vorzunehmen. Damals wie heute, die Kriterien der Abgrenzung waren nur praktischer Art.¹³⁾

Die entscheidende thomasische Stelle für diese These ist wahrscheinlich nicht die Summa, in der ja schließlich nur Theologie betrieben wird. Das Bekenntnis von Thomas zur Einheit der Wissenschaft ist der in seiner Kürze großartige Prolog seines Metaphysikkommentars.

12) Metaphysicus assurgit ad illud esse considerandum in ratione principii omnia originantis, et in hoc convenit cum physico, qui origines rerum considerat... sed ut considerat illud esse in ratione omnia exemplantis, cum nullo communicat et verus est metaphysicus. Bonaventura, Hex. 1,13, V, 331, b.

13) Ex his quae sensu vel imaginatione apprehenduntur, in horum (immaterialium) cognitionem devenimus, vel per viam causalitatis, sicut ex effectu causa penditur, quae non est effectui commensurata sed excellens, vel per excessum vel remotionem, quando omnia quae sensus vel imaginatio apprehendit, a rebus hujusmodi separamus. Thomas, In Both. de Trin. 6,2.

Die Hauptgedanken dieses Prologs sind folgende:

1. Omnes scientiae et artes ordinantur in unum, scilicet ad hominis perfectionem, quae est ejus beatitudo. Unde necesse est quod una earum sit aliarum omnium reatrix, quae nomen sapientiae recte vindicat.
2. Scientia debet esse naturaliter aliarum regulatrix, quae maxime intellectualis est. Haec autem est quae circa maxime intelligibilia versatur
3. Maxime intelligibilia tripliciter accipere possumus:

a) Ex ordine intelligendi

Cum certitudo scientiae per intellectum acquiratur ex causis, causarum cognitio maxime intellectualis esse videtur. Unde et illa scientia quae primas causas considerat, videtur esse maxime aliarum regulatrix.

b) Ex comparatione intellectus ad sensum.

Sensus cognoscit singularia, intellectus universalia. Unde et illa scientia maxime est intellectualis, quae circa principia maxime universalia versatur. Quae quidem sunt ens et ea quae consequuntur ens, ut unum et multa, potentia et actus.

c) Ex ipsa cognitione intellectus.

Nam...oportet illa esse maxime intelligibilia, quae sunt maxime a materia separata ... etiam secundum esse, sicut Deus et intelligentiae.

4. Ejusdem autem scientiae est considerare causas proprias alicujus generis et genus ipsum ... ex quo apparet quod quamvis ista scientia praedicta tria consideret, non tamen considerat quodlibet eorum ut subjectum, sed ipsum solum ens commune.

Dieser Prolog ist eine Bestätigung der von uns aufgestellten These über die thomasische Auffassung der Wissenschaft. Argument b) ist der Weg zu den transzendentalen Begriffen, das Schema des Wesens, das zu den letzten inneren Ursachen führt. Argument c) ist der Weg durch die Linie der Existenz, die Entdeckung der letzten äußeren Ursachen, Gott; Argument a) und die Zusammenfassung von N 4, umfassen beide Wege, die Identifizierung Wesen-Existenz, die die scholastische Gotteslehre -die thomasische mit eingeschlossen- charakterisiert.

In diesem Prolog spricht Thomas nicht mehr von der Gradation "sensus-imaginatio-intellectus" (physica-mathematica-

metaphysica), sondern lediglich von "sensus-intellectus;" (physica-metaphysica). Sensus und intellectus werden dabei von Thomas nicht psychologistisch, sondern echt ontologisch verstanden, sensus ist der Verstand, insofern er erfährt, intellectus, der Verstand, insofern er aus der Erfahrung deduziert.

4.- Deduktion und Erfahrung.

Nach dieser ontologischen Interpretation hat Erfahrung mit Sinnlichkeit oder mit Singularität des Gegenstandes nichts zu tun. Erfahrung ist einfach die unmittelbare Präsenz eines Gegenstandes. Das ist ja die Definition von Erkenntnis als solcher; jede Erkenntnis vollzieht sich also in einer Erfahrung.

Diese Erfahrung kann vermittelt oder unvermittelt sein. Eine unvermittelte Erfahrung heißt Intuition. Die Vermittlung kann durch Abstraktion oder durch "discursus" sein.

Die Abstraktion ist eigentlich keine Vermittlung, denn eine Entmaterialisierung des Materiellen oder Verallgemeinerung des Singulären lässt sich nicht feststellen. Vielmehr ist das phantasma schon die unmittelbare Präsenz des Materiellen im Geiste.

Auch die Inferenz -discursus- ist an sich keine Vermittlung; denn das Prinzip jeder Deduktion verbietet, daß die Schlußfolgerungen über die Weite der Prämissen hinaus gehen; , die Prämissen sind aber die Voraussetzungen, das Erfahrene, das Prinzip sagt also, daß die Erfahrung nicht überschritten werden kann.

Die Probleme der Metaphysik sind Erfahrungsprobleme, sie müssen phänomenologisch beschrieben werden. Was nicht erfahren werden kann, das Dasein Gottes als Person, bleibt ein Rätsel. Der christliche Philosoph kann als Christ, besser als Katholik, -es gibt nicht nur eine christliche, sondern eine katholische Philosophie- seine ontische Gemeinschaft mit Gott in der Menschwerdung Christi, in der Erhebung zum übernatürlichen Zustand, im Empfang der Kommunion bejahen, aber neben dieser "ontischen Univozität" muß er die "logische Äquivokität" bejahen und anerkennen. Daher ist Apologetik als Verteidigung des schon Angenommenen möglich, und Proslogetik, positiver

Beweis oder positive Entdeckung des nicht Geglaubten, unmöglich.

5.- Seinsabstraktion - Seinsintuition.

Die vorausgehenden Analysen dürften gezeigt haben, daß diese Frage kein Problem darstellen sollte. Abstraktion und Intuition sind keine entgegengesetzten Begriffe. Das Sein der ersten Erfahrung, in dessen Raum und Licht jedes Seiende erkannt wird, ist das Abstrakteste und doch die erste Intuition; das Sein als letzter Begriff, als der Inbegriff vom Seienden und vom Möglichen ist auch die letzte Erfahrung und auch abstrakt. Es gibt keine Seinsabstraktion, sondern eine Seinserfahrung: Voraussetzung des Seins und Wiedergewinnung des Seins. Deshalb ist die Metaphysik die "philosophia prima" und die "philosophia ultima" zugleich.¹⁴⁾

6.- Die Grenzen dieses Kapitels.

Am Ende dieses Kapitels stellen wir fest, daß wir einer Gefahr erlegen sind, die wir hätten vermeiden wollen. Diese Gefahr besteht in der Beschränkung der Erkenntnis auf das Prädikative Urteil, worin man ein erkennendes Subjekt, einen erkannten Gegenstand, ein Subjekt und ein Prädikat des Urteils unterscheiden kann. Schließlich war auch dieses Modell für Aristoteles und Kant bestimmend. Wir sind uns bewusst, dass das eine unerlaubte Vereinfachung der Frage ist. Aber eine Abhandlung, die allen Aspekten der Erkenntnismetaphysik gerecht werden will, verlangt sorgfältigere Analysen, die mit dem Titel "Phänomenologie der Inferenz" oder "Primat des Glaubens" vorgelegt werden müßten.

"To write books of logic that are long, elaborate and "advanced" seems (to judge from the state of the market) comparatively easy; but to determine the nature of inference, of deduction and induction, how we pass from universal to particular, or from particular to universal, or whether indeed we can do any such thing, strikes me as uncommonly difficult. If any one knows exactly where to find sufficient answers to this ancient and obstinate questions. his fortune has been better than mine" 15)

14. Thomas, I Phys., 1; Ed. Angeli-Pirotta, Napoli, D'Auria, 1953, 5. In Both. de Trin, 5, 1. Siger de Brabant, QQ. in Met. Ed. Graiff, Louvain, 1948, S 8.

15). Reade W.H.V. The problem of inference, Oxford Clarendon, 1938, Preface.

NACHWORT.

In hundert Seiten versuchte unsere Arbeit, eine präzise Antwort auf drei umstrittene Fragen der Bonaventuraforschung zu geben: die Stellungnahme Bonaventuras zur Philosophie, die Frage des Augustinismus im XIII. Jahrhundert und die Frage der Illumination. Die Kürze ist prinzipiell kein Einwand: jede These verlangt nur einen Satz, die anderen sind nur die Einräumung des Kontextes in dem dieser Satz ausgesprochen wird.

Noch radikaler als Van Steenberghen haben wir einen bonaventuranischen Aristotelismus festgestellt; jedoch: der Kern der bonaventuranischen Metaphysik ist augustinish. Die Grundwahrheit dieser Metaphysik ist die Illumination. Illumination ist die apriorische Identifizierung der Absolutheits-elemente der Erkenntnis mit Gott. Diese apriorische Identifizierung bestimmt die deskriptive Methode Bonaventuras. Der Aristotelismus vollzieht diese Identifizierung nicht: Deus non est esse formale omnium; Thomas muss Gott entdecken, die Methode des Philosophierens ist deduktiv. Der Unterschied zwischen Aristotelismus und Augustinismus vollzieht sich in der Auffassung von Metaphysik selbst, nicht in der Erkenntnislehre.

Mit diesen Thesen haben wir einen neuen Weg in der Auseinandersetzung zwischen De Wulf und Gilson einerseits, Gilson Van Steenberghen andererseits angebahnt. Das Ergebnis ist ein echter Ekklektizismus. Von allen haben wir etwas behalten, von allen etwas abgelehnt; der Ausgangspunkt jedoch und das Kriterium bei der Entfaltung der Arbeit waren nicht ekklektisch. Unser mittlere Weg findet seine Rechtfertigung darin, daß wir in Gegensatz zu Gilson und Van Steenberghen, nicht einfach mit den Begriffen Philosophie, Metaphysik, Aristotelismus, Augustinismus, Abstraktion und Illumination in ihrer Mehrdeutigkeit gespielt haben, sondern, daß wir in jedem Falle eine konkrete Definition vorausschickten. Der Schwerpunkt der Arbeit fällt nicht auf die historische Forschung, die kein neues Material anbringt, sondern auf diese Definitionen, an die sich eine Sachenforschung anknüpfen will.

QUELLEN UND LITERATUR.

- Adam of Buckfield: *Sententia super secundum Metaphysicae*.
Ed. A. Maurer, *Studies and Texts (ST)*
I, Toronto, 1955, 99-144.
- Alexander Halensis: *Summa Theologica*, Quaracchi,
Avencebrol *Fons vitae*. Ed. Cl. Baeumker, *Beiträge*
zur Geschichte der Philosophie des Mittel-
alters (BGPMA) Band 1, Hefte 2-3, Münster/
Westfalen, Aschendorff, 1892.
- Bacon R. *Opus tertium*, Ed. J. S. Brewer, London, 1859.
Opus majus, Ed. J. H. Bridges, Oxford, 1900
Opera hactenus inedita Rogerii Baconis, 1911
Ed. Steele, Oxford Clarendon,
- Bonaventurae *Opera omnia*. 10 Bände, Quaracchi, 1882-1902
Sti. Bonaventurae OFM, S.R.E. Episcopi Car-
dinalis *Collationes in Hexaemeron et bona-*
venturiana quaedam selecta, Bibliotheca
franciscana Scholastica Medii Aevi (BFSMA),
Band 8, Quaracchi, 1934. (Recensio A), Zi-
tiert Delorme.
- Clarenbaldus de Arras. A Commentary on Boethius *De Hebdomadibus*
by Clarenbaldus. Nine medieval Thinkers
(a collection of hitherto uneditet Texts)
ST, I, Toronto, 1955, 23-98.
- Dominicus Gundi- De unitate, Ed. P. Correns, BGPMA, 1,1,
salvi 1891.
- Id. Des Dominicus Gundissalinus *Schrift von*
der Unsterblichkeit der Seele, BGPMA, 2,3,
1897, Ed. Bülow G.
- Id. The treatise of *De anima* of Dominicus Gun-
dissalinus. *Medieval Studies*, 2(1940)23-103.
- Id. De *divisione Philosophiae*, Ed. Baur, BGPMA,
B 4, Hefte 2-3, 1903.
- Gundisalvi de Quaestiones *Disputatae*. (QQ.DD), Ed. Amo-
Balboa rós, BFSMA, B. 9, 1930
- Joachim da Fiori Il libro delle figure dell'abate Gioachino
da Fiore. 2 Bände: Edizione, *Introduzione*
e commento da L. Tondelli. 2. Ed. Torino,
Società Editrice Internazionale, 1953.
- Id. The "Liber figurarum" of Joachim of Fiore.
Medieval and Renaissance Studies, 2(1950)
57-81. Ed. Reeves.
- Id The "figurae" of Joachim of Fiore. Genuine
and spurious collections, by Reeves and
B. Hirsch-Reich, Ib, 3(1954)170-199.
- Marston R. Rogerii Marston QQ.Dd *De emanatione aeter-*
na, de statu naturae lapsae et de anima,
BFSMA, Band 7, 1932.
- Matthaeus de Acqua-QQ.DD, de fide et de cognitione, BFSMA,
sparta 1. Aufl, 1903; 2. Aufl. 1957.

- Olivi P. J. QQ. in secundum librum sententiarum. Ed. Jansens, BFSMA, 4-6, 1922-26.
- Peckham John Quodlibet Romanum, Ed. Delorme, Antonianum, Roma, 1938.
- Petri de Alvernia QQ. in Metaphysicam, Ed. Monahan A, ST, I, Toronto, 1955, 145-184.
- Siger de Brabant. QQ. in Metaphysicam. Ed. Graiff, Louvain,
- Thomas Aquinas, Opera omnia. Verschiedene Editionen.
- Thomas von York, Sapiientiale. Cf. Longpré: La première Somme metaphysique du XIII, siècle. Archivum Franciscanum Historicum (ArchFrancHist), 19(1926) 875-930.
- Vital du Four Octo quaestiones de cognitione. Ed Delorme, Archiv d'histoire(littéraire) doctrinale et littéraire du Moyen Âge (AHDLMA)2(1927)151-337.

II

- Aperribay B. Prioridad entre la vida activa y contemplativa según San Buenaventura, Verdad y Vida, 5 (1947)65-97.
- Audoux B. Quaestio de philosophia christiana, Antonianum, (Ant) 11(1936)487-552.
- Belmond S. Le libre arbitre d'après St. Bonaventure, France franciscaine 8(1925)1-59
- Bérubé C. La connaissance intelletuelle du singulier materiel au XIII siècle. Franciscan Studies (FranStud) 11(1951)157-201.
- Bianchi P. Doctrina Sti. Bonaventurae de analogia universalis. Zara, tipografia commerciale Zaratina, 1940.
- Bihel S. Sanctus Franciscus fuitne angelus sexti sigilli? Ant, 2(1927)59-90.
- Bissen J,M. L'exemplarisme divin selon Saint Bonaventure, Paris, 1929.
- La contemplation selon St. Bonaventure, France franciscaine, 14(1931)175-192.
- Boehner Ph. The spirit of Franciscan Philosophy, FranStud, 23(1942)217ss.
- B.M.R. Q'est-ce que l'augustinisme?France franciscaine, 18(1935)423-428.
- Bonafede G. La conoscenza del singolare nella scuola francescana del secolo XIII. Collectanea franciscana 22(1952)5-25.
- Božitković G, Sancti Bonaventurae doctrina de libero arbitrio. Balneis Marianis, 1919.
- Callebaut Jean Peckham et l'augustinisme. Aperçus historiques ArchFrancHist. 18(1925)441-472.

- Champsecret J.D. de L'intuition sans concept et la théorie bonaventurienne de la contemplation. Etudes franciscains (EtudFranc) 7(1956).
L'intuition de la presence et la théorie bonaventurienne de la formation du concept. Ib, 8(1957)21-32; 9(1958)35-56.
L'intuition sans concept et la théorie bonaventurienne de la connaissance. Mercure de France 294(1939)529-536.
L'intuition sans concept et la théorie bonaventurienne du concept. Ib. 296(1940)5-25.
Les exigences idéalistes et la théorie bonaventurienne de la certitude.
Revue philosophique de la France et de l'Etranger, 132(1942-43)49-80.
- Conover of Brooklyn S. St. Bonaventure's Theory of the "rationes seminales". Round Table Franciscan Research, 12(1947)169-176.
- Daniels A. Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im XIII. Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung des Argumentes im Proslogion des Hl. Anselmus. BGPMA, 8, 1-2, 1909.
- Delorme F. St. Bonaventure et le nombre apocalyptique 666 France franciscaine, 8(1925)519-525.
- Dempf A. Metaphysik des Mittelalters, München-Berlin, Oldenburg, 1930.
Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance. 2. Aufl. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1954.
- Duin J.J. La doctrine de la providence dans les écrits de Siger de Brabant. Philosophes médiévaux, Louvain, 1954.
- Ehrle F. John Peckham über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus. Zeitschrift für katholische Theologie (ZkTh) 13(1889)172-193.
Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des XIII. Jahrhunderts. Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters (ALKGMA), 5, Freiburg (B) Herder, 1889. Neudruck, Graz 1956, 603-635.
- Fraile G. Historia de la Filosofía. I Grecia y Roma, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1956.
II. Edad Media, Ib. 1960.
- Eijsden F d' La distinction de la substance et de ses puissances d'operation d'après St. Bonaventure. EtudFranc. 2(1951)5-23; 147-171.
- Engemann Erleuchtungslehre als resolutio und reductio nach Bonaventura. Wissenschaft und Weisheit, 1(1934)211-242.

- Geyer B Die patristische und scholastische Philosophie. In Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie. 11. neubearbeitete Auflage, Mittler und Sohn, Berlin, 1928.
- Gilson E Avicenne et le point de départ de Duns Scot. AHDLM 2(1927)89-149
La philosophie de St. Bonaventure. 1. Aufl, Paris Vrin, 1924. 3. Aufl, Ib. 1953.
Pourquoi St. Thomas a critiqué St. Augustin. AHDLM 1(1926)5-127.
Les sources grecorabes de l'augustinisme avicennissant. AHDLM 4(1930)38-74.
Roger Marston, un cas d'augustinisme avicennissant. AHDLM 8(1933)37-42.
L'esprit de la Philosophie médiévale. 2. Ed. Paris Vrin, 1948.
Introduction a la philosophie chrétienne, Ib. 1960.
- Glorieux P. Essai sur la chronologie de St. Bonaventure (1257-1274) ArchFrancHist. 19(1926)145-168.
La date des "Collationes" de St. Bonaventure. Ib. 22(1929)257-272.
D'Alexandre de Hales a Pierre Auriol. La suite des maîtres franciscains de Paris. Ib 26(1933)257-282.
- Grabmann M Die Geschichte der scholastischen Methode. 2 Bände, Freiburg Herder, 1909-1911.
Mittelalterliches Geistesleben. München Hueber, I, 1926; II, 1936; III, (herschbn v. L. Ott) 1956.
- Guillet J. La lumière intellectuelle d'après St. Thomas. AHDLM 2(1927)79-88.
- Hoffmans J. L'expérience chez Roger Bacon. Revue Neoscholastique (RevNeoscol) 27(1925)170-190
- Henquinet M. Un brouillon autographe de St. Bonaventure sur le commentaire des sentences. EtudFranc 44(1932) 633-655; 45(1933)59-82.
- Jansen B. Beiträge zur geschichtlichen Entwicklung der "distinctio formalis" ZkTh. 53(1929)317-344; 518-544.
Quomodo Divi Augustini theoria illuminationis saeculo decimo tertio concepta sit. Gregorianum, 11(1930)146-158.
Die Forschungsarbeiten des Kardinals Ehrle über den Franziskanerorden. Franziskanische Studien, 1935, 1-10.
- Keicher O. Der "intellectus agens" b. Roger Bacon. Festgabe zum 60. Geburtstag Clemens Baumer. BGPMA. Supplementband 1. 1913, 306-308.
- Körner F. Das Sein und der Mensch. Die existentielle Seinsentdeckung des jungen Augustin. Freiburg-München, 1959.

- Körner F Die Entwicklung Augustins von der Anamnese zur Illuminationslehre im Lichte seines Innerlichkeitsprinzips. Tübinger theologische Quartalschrift, 134(1954)397-447.
- Deus in homine videt. Das Subjekt des menschlichen Erkennens. Philosophisches Jahrbuch, 64(1956) 166-217.
- Krizorljan H. de: Controversia doctrinalis inter magistros franciscanos et Sigerum de Brabant. CollectFranc. 27(1957)121-165.
- Krzanic C. La scuola francescana e l'Averroismo. Rivista di Filosofia neoscolastica. 21(1929)444-494.
- Grandi lottatori contro l'averroismo. Ib 22(1930) 161-207.
- Landry B. La notion d'analogie chez St. Bonaventure. RevNeoscol. 1922.
- Longpré A.G. St. Augustin et la pensée franciscaine. France franciscaine 15(1932)1-76.
- López de Mu-El problema de la libertad en los doctores franciscanos del siglo XIII. Verdad y Vida 5(1947) 283-307.
- Lotz J.B. Das Urteil und das Sein. Pullach b. München, Berchmannskolleg, 1957.
- Lutz E. Die Psychologie Bonaventuras nach den Quellen dargestellt. BGPMA 6, 4-5, 1909.
- Luyckx B.A. Die Erkenntnislehre Bonaventuras. BGPMA, 23,3-4, 1923.
- Majchrzak C.J. A brief history of Bonaventurianism. Pulaski, Wisconsin 1957,.
- Mandonnet P. Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII. siècle. 1. Aufl. Louvain 1899. 2. Aufl. Ib. Les philosophes belges, 1911.
- Mondreganes Pius de: De mundi creatione ad mentem Seraphici Doctoris Sti. Bonaventurae. CollFranc. 1(1931) 3-27.
- De impossibilitate aeternae mundi creationis ad mentem Sti. Bonaventurae. Ib 5(1935)529-570.
- Müller Max Sein und Geist, Tübingen Mohr, 1940.
- Mulligan R.W. portio superior and portio inferior rationis in the writings of St. Bonaventure. FrancStud 15(1955)332-349.
- Palhoriès F. La nature d'après St. Bonaventure. RevNeoscol. 19(1912)177-200.
- Pegis A.C. St. Bonaventure, St. Francis and Philosophy. MedStud 15(1953)1-13.
- Przywara E. Analogia entis. München Kösel, 1932.
- Rahner K. Geist in Welt. 2. Aufl. München Kösel, 1957.

- Ratzinger J. Die Geschichtstheologie des Hl. Bonaventura. München-Zürich. Schnell und Steiner, 1959.
- Robert P. Hylemorphisme et devenir chez St. Bonaventura. Montréal, Librairie St. Francois, 1936.
St. Bonaventure defender of christian wisdom. FrancStud. 24(1943)159-179.
Le problème de la philosophie bonaventurienne. Laval theologique et philosophique. 6(1950) 145-163; 7(1951)9-58.
- Roch R. The philosophy of St. Bonaventure. A controversy. FrancStud. 19(1959)209-226.
- Rohmer J. La theorie de l'abstraction dans l'école franciscaine d'Alexandre de Halès à Jean Peckham. AHDLM 3(1928)105-184.
- Schützinger C.E. The German controversy on Saint Augustine's Illumination Theory. New York Pageant Press, 1960.
- Söhnngen G. Die Einheit in der Theologie, München Karl Zink, 1952.
- Steenberghen F. van: Siger de Brabant d'après ses œuvres inédits. I Les œuvres inédits, 1931.
II, Siger dans l'histoire de l'aristotelisme. Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1942, Louvain.
The philosophical movement in the thirteenth century. Edinburgh Nelson, 1955.
Aristotle in the West. Louvain Nauwelaerts, 1955.
- Tinivella F. De impossibili sapientiae adeptione in philosophia pagana juxta collationes in Hexameron Sancti Bonaventurae. Ant. 11(1936)27-50; 135-186; 277-318.
- Vaux R. de: Notes et texts sur l'avicennisme latin aux confins des XII et XIII siècles. Paris Vrin 1934.
- Veuthey L. de: Le problème de l'existence de Dieu chez St. Bonaventure Ant. 28(1953)19-38.
- Vinca A. da: L'aspetto filosofico dell'aristotelismo di S. Bonaventura. CollFranc. 19(1949)5-44.
- Wilpert P Die Ausgestaltung der aristotelischen Lehre vom intellectus agens bei den griechischen Kommentatoren und in der Scholastik des 13. Jahrhunderts. Aus der Geisteswelt des Mittelalters, Festschrift Grabmann, Münster/W, 1935, 447-462,.
- Woestyne Z. van de: De indole anselmiana Theodiceae Sancti Bonaventurae. Ant. 1(1926)6-23; 180-204.
Notio ontologismi. Ib. 4(1929)33-204.
Augustinismus in gnoseologia Sti. Bonaventurae et Sti. Thomae. Ib: 8(1933)281-306; 9 (1934)383-404; 475-504.

- Wulf M. de: Histoire de la philosophie médiévale,
Courants doctrinaux dans la philosophie européenne du XIII. siècle. RevNeoscol. 34(1932)5-20.
- Wust P. Das augustinisch-franziskanische Denken in seiner Bedeutung für die Philosophie unserer Zeit. Wissenschaft und Weisheit, 1(1934).
- Ypres M-B d' La prescience divine selon St. Bonaventure, Assisi, 1939.
- Zamayón P. de: L'aristotelismo di S. Bonaventura ed altre caratteristiche della filosofia francescana. Italia francescana, 19(1944)31-41.
- Zavalloni R. Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes. Louvain, 1951.

Lebenslauf

Ciriaco Morón Arroyo, geboren am 8. August 1935 in Pastrana, Provinz Guadalajara, Spanien, als vierter Sohn von Juan-Manuel Morón Ranera und seiner Ehefrau Francisca Arroyo Martínez.

Nach sechs Jahren Volksschule in Yebra und Pastrana trat ich in das Knabenseminar der Diözese Toledo in Talavera de la Reina ein (1947-1951). 1951 wurde ich nach Toledo, 1952, nach Salamanca versetzt, wo ich 1953 die Reife- und Aufnahmeprüfung in die päpstliche Universität bestand.

Vom 1953 bis 1958 studierte ich an der päpstlichen und an der staatlichen Universität Salamanca Philosophie und Romanistik. 1956 erhielt ich das Bacchalaureat, 1957, das Lizenziat der Philosophie.

1958 setzte ich mein Studium an der Universität München fort. Dort studierte ich Philosophie, Theologie und Romanistik. Ich hörte unter anderen die Herren Professoren Schnabel, Dempf, Guardini, Helmut Kuhn, Max Müller, Ernesto Grassi, Michael Schmaus, H. Tüchle, Stegmüller, Lauth, Rheinfelder, Reichenberger.

Die Dissertation wurde vom Professor Max Müller angeregt und unter seiner Leitung bearbeitet. Vieles schuldet sie auch den wissenschaftlichen Diskussionen des Grabmann-Instituts, an dessen Sitzungen, unter der Leitung vom Herrn Prof. Michael Schmaus ich vier Jahre lang teilgenommen habe.

Den Herren Professoren Max Müller und Michael Schmaus für viele Anregungen in meiner wissenschaftlichen Bildung, dem spanischen "Ministerio de Educación Nacional" und der deutschen Alexander von Humboldt-Stiftung für ihre finanzielle Unterstützung meiner Arbeit möchte ich zum Schluss meinen aufrichtigsten Dank aussprechen.

